

کتب سرنگون شدن و بروی درافکندن گفتن دیگر پرده و پناهگاه و نهان خانه
کوشش کنم که کار کتب و ... راست ...

دردنیا و عقبا در جوار [illegible] است
دردنیا و عقبا دامیدم بعفو ربست

رقعهٔ حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بعثمان
عثمان [illegible] ما احسن ما احسن فعالک فعالک
[illegible] هلک هلک
جواب عثمان [illegible]
علی [illegible] علی [illegible]
رقعهٔ جناب امیر علیه السلام بمعاویه
[illegible]

[illegible]

۱۴۰

رب يسر وتمم بالخير والتوفيق

اللهم ربنا آتنا خيرا كثيرا بالحق من سميته سراجا
وقمرا منيرا
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلوته على خير خلقه محمد وآله اجمعين **وبعد** فانى
اريد ان ادل فى هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ
والمعاد وتقربا به الى الشيخ الجليل ابى احمد محمد بن ابراهيم الفارسى فيتضمن مقالتى
هذه ثمرتى علمين كبيرين احدهما الموسوم بانه فيما بعد الطبيعيات فان ثمرة العلم
الذى هو فيما بعد الطبيعيات هو القسم المعروف منه باثولوجيا وهو فى الربوبية و
المبدأ الاول ونسبة الموجودات على ترتيبها اليه وثمرة العلم الذى فى الطبيعيات هو معرفة
بقاء النفس الانسانية وان لها ذات معاد وقسمت هذا الكتاب الى مقالات ثلث
المقالة الاولى فى اثبات المبدأ الاول للكل ووحدانيته وتعديد الصفات
التى يليق به **المقالة الثانية** فى الدلالة على ترتيب فيض الموجود عن وجوده
مبتدأ عن اول موجود عنه الى آخر الموجودات بعده **المقالة الثالثة** فى الدلالة
على بقاء النفس الانسانية والسعادة الحقيقية الاخروية والتى هى سعادة ما
وغير الحقيقية والشقاوة الحقيقية الاخروية والتى هى شقاوة ما وغير الحقيقية
والحق فى هذه المقالات ان اوضح ما اغلقوا واعلن ما ستروا وكتموا واجمع ما

ورق ١

فرقوا وابسط ما اجملوا بمقدار الوسع المقام الذى لمثلى ممن عنى بانعراض زمان العلما
وانصراف الهمم الى اغراض شتى عن الحكم وتسلط المتفلسفين من تعاطى من الحقيقة طرفا ثم كلا
الجد وانفل الغرب من خاطر الممتحنين بمثلى فى محنتى والمدفوعين الى ما وقعت اليه من
نوائب الزمان والله المستعان وبه الحول والقوة وعليه التكلان **المقالة الاولى**
اثنان وخمسون فصلا **الفصل الاول** فى تعريف الواجب الوجود والممكن الوجود
ان الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود يلزم منه محال وان الممكن
الوجود هو الذى متى فرض غير موجود او موجود لم يلزم منه محال فالواجب الوجود هو
الضرورى الوجود والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه اى لا فى وجوده
ولا فى عدمه وهذا هو الذى نعنيه فى هذا الموضع بممكن الوجود وان كان قد نعنى
بممكن الوجود ما هو فى القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود وقد فصل ذلك فى
المنطق ثم ان الواجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته والذى بذاته
هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لا لشئ آخر اى شئ كان حتى صار محالا ان فرض عدمه و
الواجب الوجود لا بذاته هو الذى لو وضع شئ ما صار واجب الوجود مثل ان الاربعة
واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين والاحراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة
المنفعلة بالطبع اعنى المحرقة والمحترقة **الفصل الثانى** فى ان واجب الوجود لا يكون
بذاته وبغيره معا ولا يجوز ان يكون شئ واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا
فانه ان رفع غيره او لم يعتبر وجوده لا يخ اما ان يبقى وجوب وجوده بذاته
على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره واما ان لا يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بذاته **الفصل الثالث** فى ان واجب
الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود

بذاته لان ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة و
النسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء الذي له نسبة واضافة ثم وجوب
الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة واعتبار الذات وحدها لا يخ اما ان
يكون مقتضيا لوجوب الوجود او مقتضيا لامكان الوجود او مقتضيا لامتناع
الوجود ولا يجوز ان يكون مقتضيا لامتناع الوجود لان كل ما امتنع وجوده بذاته
لم يوجد لا بذاته ولا بغيره ولا يجوز ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود فقد قلنا
ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره فبقي ان يكون باعتبار
ذاته ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود وباعتبار قطع
النسبة الى ذلك الغير ممتنع الوجود وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود فقد بان ان كل
واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **الفصل الرابع** في ان ممكن الوجود بذاته
انما يوجد بان يجب وجوده بغيره وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته
فانه ان حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره لانه لا يخ اما ان يصح له وجود
بالفعل واما ان لا يصح له وجود اصلا بالفعل ومح ان لا يصح له وجود بالفعل والا
لكان ممتنع الوجود فبقي انه يصح له وجود بالفعل فح اما ان يجب وجوده واما ان لا
يجب وجوده فان لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه
فلا فرق بين هذه الحالة منه والحالة الاولى لانه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود
والآن هو بحاله كما كان فان وضع ان حالا تجددت فان السؤال عن تلك الحال ثابت
انها ممكنة الوجود او واجبة الوجود فان كانت ممكنة الوجود فان تلك الحال
كانت قبل ايضا موجودة على امكانها فلم تتجدد حال وان وجب وجودها وهو متى حصلت

للاول

او وجب وجوده ذ

للاول فقد وجب لهذا الاول وجود حالة وليست تلك الحالة الاخرى وجبة الى الوجود فخرج
الى الوجود واجب وايضا فان كل ممكن الوجود فاما ان يكون وجوده بذاته او يكون
بسبب ما فان كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود وان كان بسبب فاما
ان يجب وجوده مع وجود ذلك السبب واما ان يبقى على ما كان لو لم يوجد السبب و
هذا محال فيجب اذن ان يجب وجوده مع وجود السبب فكل ممكن الوجود بذاته
فهو انما يكون واجب الوجود بغيره **الفصل الخامس** في انه لا يجوز ان يكون اثنان
يحدث منهما واجب وجود واحد ولا كل واحد منهما واجب الوجود بالآخر ولا في
واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ولا يجوز ان يكون شيئان اثنان ليس هذا
هو ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر فقد بينا
ان واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ايضا ان يكون كل
واحد منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون آ واجب الوجود بب لا بذاته وب
واجب الوجود بآ لا بذاته وجملتهما واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارهما
ذاتين غير اعتبارهما متضائفين ولكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته فكل واحد
منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده اقدم منه
لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فلكل
واحد منهما شيء آخر يتقوم به اقدم من ذاته وليس ذات احدهما اقدم من ذات
الآخر يتقوم على ما وصفناه فلهما اذن علل خارجة عنهما اقدم منهما فليس اذن
وجوب وجود كل واحد منهما مستفادا من الآخر بل من العلة الخارجة التي اوقعت
العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب وجوده بغيره فوجوده متوقف على وجود

ذلك الغير ومتاخر بالذات عنه ثم من المستحيل ان يتوقف ذات في ان يوجد على ذات

توجد بها فكانها متوقفة في الوجود على وجود نفسها فان كان وجود نفسها يكون لها بذاتها

فهي غنية عن الغير وان كان لا يكون حتى يكون غير لا يكون الا بعد وجودها فوجودها متوقف على

امر بعد وجودها بالذات فوجودها محال ونقول ايضا ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته

مبادي يجتمع فيتقوم منها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد وقول سواء كانت كالمادة

والصورة او كانت على وجه آخر بان يكون اجزاء لقول الشارح بمعنى اسمه يدل على كل واحد

منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته وذلك لان كل ما هذا وصفه فذات كل جزء منه ليس

هي ذات الجزء الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من اجزائه وجود منفرد ولا يصح

للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع

وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والاجزاء الاخرى فليس بواجب الوجود بل واجب الوجود

هو الذي يصح له وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة

الاجزاء وتعلق وجود كل واحد بالآخر وليس واحد بالذات اقدم فليس شيء منها بواجب

الوجود فقد اوضحنا على هذا على ان الاجزاء بالذات اقدم من الكل فيكون العلة الموجبة

للوجود يوجب اولا الاجزاء ثم الكل فلا يكون شيء منها واجب الوجود وليس يمكننا ان

نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء فهو اما متاخر واما معا وكيف كان فليس بواجب

الوجود فقد اتضح من هذا ان واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا

مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا له قسمة لا

في الكم ولا في المبادي ولا في القول فهو واحد من هذه الجهات الثلثة الفصل السادس

في ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ونقول ان واجب الوجود

بذاته

بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والا فان كان من جهة واجب الوجود ومن جهة

ممكن الوجود فكانت تلك الجهة يكون له ولا يكون له ولا يخ عن ذلك وكل واحد منهما

بعلة يتعلق الامر بها ضرورة وكانت ذاته متعلقة الوجود بعلتين امرين لا يخ منهما

فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع العلتين سواء كان احدهما وجودا والآخر عدما

او كان كلاهما وجوديين فتبين من هذا ان الواجب الوجود لا يتاخر عن وجوده وجود

منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له فلا له ارادة منتظرة ولا له طبيعة منتظرة ولا علم

منتظر ولا صفة من الصفات التي يكون لذاته منتظرة الفصل السابع في ان واجب

الوجود معقول الذات وعقل الذات وبيان ان كل صورة لا في مادة فهي كذلك وان

العقل والعاقل والمعقول واحد ونقول ايضا ان واجب الوجود معقول الذات غير

محسوس الذات البتة لانه ليس بجسم ولا في مكان ولا حامل للعوارض التي تحملها الاجسام

ولان مهيته ليست في مادة فمهيته معقولة بالفعل وذلك لانا سنوضح بعد ان

الصورة المعقولة هي كل مهية فارقت المادة وفارقت علائق المادة فان كان

ذلك بتجريد العقل فليست معقولة بذاتها بالفعل بل بالقوة كهذه الاجسام الطبيعية

والفناعية وان كان هذا المعنى لها بذاتها فانها معقولة بذاتها بالفعل وبالذات ووجودها

في العقل بالقوة هو العقل بالفعل فان العقل بالفعل هو صورة كلية مجردة عن المادة و

العوارض التي تعرض لها بسبب المادة زيادة على ما لها بالذات فان الصور التي في الخيال

والذكر منتزعة عن موادها ولكن مع العوارض التي لها من المادة فان صورة زيد في

الخيال هي على قدره من الطول والعرض واللون ومن وضع ما واين ما وهذه من

العوارض التي عرضت لانسانيته ليس شيء منها يقتضيه مهيته الذاتية ولا

قوله وان كان كل منهما يلزم ان يكون الواجب الوجود ممكنا من جهة القوة والفعل ... ممكن الوجود بذاته فلا يكون واجبا بذاته هف وايضا يلزم ان يكون جسما لان جهة القوة هي صفة الهيولى وجهة الفعل هي الصورة وما يتركب منهما هو الجسم والجسم ليس بواجب الوجود بالذات وايضا يلزم ان لا يكون ... اما ان يكون اصلا او ما كان اصلا لانه لا يخ اما ان يكون جهة الامكان تمام احتياج الى جهة الوجوب بذاته او لا يكون والاول يلزم الاول والثاني يلزم الثاني كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وبهذا تبين ان ليس لواجب الوجود بذاته صفات زائدة على ذاته ... عن ذات الموصوف ... صفة او ليست زائدة يلزم ان لا يكون ... واجبا بذاته ... المفروض ...

لا نشترك الكل فيها بل انما عرضت له بسبب المادة التى قبلت الاحاثية مع هذه اللوازم
واما القوة العقلية فانها تنفض عن مهيات الاشياء هذه اللوازم كلها وتجردها
محضة بحيث اذا كانت كثرة تحتها صلحت لان يشترك فيها فلا يكون للانسان المعقول
مقدار فى طول وعرض ولون ولا وضع ولا اين ولو كان له شئ من هذا لم يحمل على ما
ليس له ذلك الطول والعرض واللون والاين والوضع وكل صورة مجردة عن المادة
والعوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل لا بان العقل بالقوة
يكون منفصلا عنه انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه ان كان منفصلا
بالذات عنها وتعقلها وكانت تنال منها صورة اخرى معقولة والسوال فى تلك الصورة
كالسوال فيها وذهب الامر الى غير نهاية بل افصل هذا واقول ان العقل بالفعل اما
ان يكون هذه الصورة او العقل بالقوة التى حصل لها هذه الصورة او مجموعهما
ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخ ذات
العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة
فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقل تلك الصورة فاما ان يعقلها بان يحدث
لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى واما ان يعقلها بان يحصل هذه الصورة لها لذا
فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية
وان كانت تعقلها بانها موجودة لها فاما على الاطلاق فيكون كل شئ حصلت له تلك
الصورة يكون عاقلة فتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض
التى يقترن بها فى المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلا بمقارنته
تلك الصورة فان الصورة المعقولة موجودة فى الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة

لغيرها

٥

لغيرها لا مجردة والمخالط لا يعدم المخالط حقيقة ذاته وانما لا على الاطلاق
ولكن لانها موجودة لشئ من شانه ان يعقل فيكون ح ان يعقل اما نفس وجودها
له فيكون كانه قال لانها موجودة لشئ من شانه ان يوجد له واما ان يكون
ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له وقد وضع نفس وجود هذه
الصورة له هذا خلف فاذن ليس ان يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل
بالقوة ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل
البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز
ان يكون العقل بالفعل ههنا هو هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة
لم يخرج الى الفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل قابل لها او وضع العقل بالفعل
هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوع للعقل
بالفعل وقابلا فليس عقلا بالقوة لان العقل بالقوة هو الذى من شانه ان
يكون عقلا بالفعل فليس ههنا شئ هو عقل بالقوة اما الذى يجرى مجرى المادة
فقد بينا واما الذى يجرى مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل
دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل
مجموعهما لانه لا يخ اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يكون يعقل
غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهى المادة والصورة المذكورتان
او شئ خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يقبل صورة
المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هى الصورة التى نحن فى بيان
امرها بل صورة اخرى لها تصير عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع ههنا الصورة

التي لها تصير العقل بالقوة عقلا بالفعل هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع
تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته ايضا لانه اما ان يعقل
الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كليهما وكل واحد من هذه الاقسام
اما ان يعقل بالجزء الذي هو كالمادة او بالجزء الذي هو كالصورة او كليهما او بهما
اذا تعقبت هذه الاقسام بان لك الخطاء في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي
هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي هو كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته
ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ههنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة
بالجزء الذي هو كالصورة فالجزء الذي هو كالصورة هو المبداء الذي بالقوة والجزء الذي
كالمادة هو المبداء الذي بالفعل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي
كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة حالة في الجزء الذي كالمادة صح
فهي اكثر من ذاتها هذا خلف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك
ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل اذن الاقسام الثلثة وصحت
الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية
الى الهيولى الطبيعية بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا
فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذوات فيكون العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة
المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له
فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار
قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان
يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالفعل

لامحـ

6

لا محالة يعقل ذاته لانه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل
ماهية تجردت عن المادة وعوارض المادة فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل بالفعل
ولا يحتاج في ان يكون معقولة الى شيء آخر يعقلها ولهذا براهين متعلقة تركناها
واعتمدنا الاظهر منها فقد ظهر اذا ان الواجب الوجود بذاته يجب ان يكون معقولا
بذاته بالفعل وعقلا بذاته بالفعل وكل ماهية تجردت عن المادة فهي لذاتها جلية
وما لها لذاتها فليس بالقياس الى غيرها فقط بل بالقياس الى كل شيء ولا ذاتها ثم غيرها
الى شيء دون شيء بل بالقياس الى كل شيء اولا ذاته ثم
فان لم تظهر لشيء فلضعف قبوله لتجليها **الفصل الثامن** في ان واجب الوجود
بذاته خير محض وكل واجب الوجود بذاته فانه خير محض وكمال محض واما الخير بالجملة
هو ما يتشوقه كل شيء وبه يتم وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر واما
عدم صلاح حال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي
لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض
والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاتها لا يجب لها الوجود فذاته
بذاتها يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس بريئا عن جميع جهاته من الشر
والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان
نافعا او مفيدا لكمالات الاشياء وسنبين ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته
مفيد الكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر
الفصل التاسع في ان واجب الوجود بذاته حق محض وكل واجب الوجود فهو حق
محض لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذا من واجب
الوجود وقد يقال الحق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه

الحق الموجود في الاعيان مطلقا

الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره

الفصل العاشر

في ان نوع واجب الوجود لا يقع على كثيرين فذاته لذلك تامة ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لان وجود نوعه له اما ان يقتضيه ذات نوعه او لا يقتضيه ذات نوعه بل يقتضيه علة فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه لم يوجد الا له وان كان لعلة فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود وكيف يمكن ان يكون المهية المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل فكل اثنين يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء غير المعنى وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ومن لواحق العلل وليس واجب الوجود واقول قولا مرسلا ان كل ما ليس له الا المعنى لا يجوز ان يتعلق الا بذاته فقط فلا يخالف مثلا بالعدد فلا يكون اذن له مثل لان المثل يخالف بالعدد ويتبين من هذا ان واجب الوجود لا ند له ولا مثل ولا ضد لان الاضداد متفاسدة ومشتركة في الموضوع وهو واجب الوجود بريء عن المادة

الفصل الحادي عشر

في ان واجب الوجود واحد من وجوه شتى والبرهان على انه لا يجوز ان يكون اثنان واجبي الوجود وايضا فهو تام الوجود لان نوعه له فقط فليس من نوعه شيء خارج عنه وللحد وجوه الواحد ان يكون تاما فان الكثير والزايد لا يعدان واحدين فهو واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة ان حده له وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة

له ولا باجزاء الحدود وواحد من جهة ان لكل شيء وحدة يخصه وبها كمال حقيقته الذاتية وايضا هو واحد من جهة اخرى وتلك الجهة هي انه مرتبته في الوجود وهي وجوب الوجود ليست الا له ولا يجوز ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه ويلزم من على هذا فنقول ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لمهية تلك المهية هي التي لها وجوب الوجود كما نقول للشيء انه مبدا فيكون لذلك الشيء ذات ومهية ثم يكون المبدا لازما لتلك الذات فلا يكون داخلا في ذاته ونقول ممكن الوجود لشيء في نفسه معنى مثل انه جسم وبياض ولون ثم ممكن الوجود قد يوجد لشيء له في نفسه معنى واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود هو واجب الوجود ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لمهية فان تلك المهية تح يكون سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته وبعد هذا فتلك المهية اما ان يكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل واحد مهية اخرى فان لم تشتركا في شيء يجب ان يكون كل واحد منهما قائما لا في موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية ليس لاحدهما اولا وللثاني اخيرا فلذلك هو جنسهما فاذا لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون غير واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة يتم به مهيته ويكون داخلا فيها فكل واحد منهما منقسم بالقول وقد قيل ان الواجب الوجوب لا ينقسم اصلا بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود وان كان لاحدهما

ما تشتركان فيه فقط وللثاني معنى زايد عليه واما الاول فيفارقه بعدم هذا
المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريد وعدم ما لغيره فهذا يجوز ولكن
يكون الثاني مركبا غير واجب الوجود ويكون هذا هو واجب الوجود وحده ويكون المعنى
المشترك فيه لا يوجب وجوب وجوده الا ان يشترط عدم ما سواه من غير ان يكون
تلك الاعدام وجودات اشياء وذواتا والا ففي شيء واحد اشياء بلا نهاية موجودة
لان في كل شيء اعدام اشياء بلا نهاية ومع هذا كله فان كل ما يجب وجوده فليس يجب
وجوده بما يشارك به غيره ولا يتم به وحده وجود ذاته بل انما يتم وجوده بجميع ما
يشارك به غيره وبما يتم به وجود ذاته فالذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك
غيره وبما يتم به وجود ذاته فالذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك به غيره
فاما ان يكون ذلك شرطا في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون شرطا في
وجوب الوجود فان كان ذلك كله شرطا في نفس وجوب الوجود وجب ان يوجد
لكل واجب الوجود فيوجد كل ما يوجد لكل واحد من الماهيتين للاخرى فلا
يكون بينهما انفصال البتة وقد وقع بينهما اختلاف في النوع هذا خلف
وان لم يكن شرطا في نفس وجوب الوجود وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتم
دونه فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضا
لوجوب الوجود وهما متفقان في مهية وجوب الوجود ونوعيته واختلفا
بالعوارض هذا خلف فان جعل الشرط في وجوب الوجود احدهما لا بعينه
فليس احدهما بعينه شرطا ولا الاخر بعينه شرطا فتساويا في انه ليس احدهما بشرط
فكيف يكون احدهما لا بعينه شرطا فان قال قائل هذا مثل المادة ليست هذه

الصورة

الصورة بعينها لها شرطا ولا ضدها ولكن احدهما لا بعينها ومثل ان اللون لا يتقرر
وجوده الا ان يكون سوادا او بياضا لا بعينه ولكن احدهما فقد ذهب عليه الفرق
اما المادة فاحدى الصورتين لها بعينها شرط في زمان والاخرى ليست بشرط في
ذلك الزمان بل في زمان آخر فان للصورة الاخرى شرطا لها بعينها ولكل ولى ليست
وكل واحدة منهما في نفسها لها ممكنة اذا اخذت مطلقة وهي ممكنة ايضا
فاذا وجبت المادة وجبت بعلة احدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها
وكيف ما كانت الحال فان المادة سواء كانت احديهما شرطا في وجودها بعينها او
احديهما لا بعينها فانها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها وان كان لوجوب الوجود
شرط متعلق بشيء خارج عنه لما كان وجوب وجود بالذات واما اللونية
فليست تصير لونية لسواد او بياض بل هي لونية بامر يعمهما ولكن لا يوجد متقررة
الا مع فصل كل واحد منهما فليس ولا واحد من الامرين للونية بشرط في اللونية
ولكنه شرط في الوجود ثم في كل زمان شرط وفي كل مادة فالشرط احدهما بعينه
لا الاخر فهذه اللونية التي بحسب هذا الزمان وبحسب هذه المادة انما
هي يوجدها فصل السواد وتلك الاخرى انما يوجدها فصل البياض واللونية
المطلقة اما ان لا يكون ولا واحد منهما شرطا في وجودها البتة او يكون
معا شرطا في وجودها فيكون كل واحد منهما شرطا في وجودها على انه بعض الشرط
تام والشرط التام اجتماعهما وبالجملة فان الشيء الواحد من جهة واحدة
يكون شرطه شيئا واحدا لا اي شيء اتفق وانما يكون هذا اذا كان له جهتان
ولكل جهة شرط بعينها فلا تخرج عنها فلا يتعلق باحدهما لا بعينه بذاته بل باتفاق

سبب جهته فاما ذاته بذاته فلا شرط له الا الواحد كما ان اللونية شرطها
بذاتها شيء واحد وشرطها في جهة وجودها امور فكل وقت يكون له بعينه وكما
ان اللونية في انها لونية ليست احد الامرين بعينه وغير عينه شرطها في مهيتها
لونيتها بل في انيتها لونيتها وحصولها بالفعل كذلك يجب ان لا يكون احد الامرين
شرطا في وجوب الوجود بل من جهة انيته فيكون انيته وجوب الوجود غير
مهيته وهذا خلف فانه يلزم ان يكون واجب الوجود يطرأ عليه وجوب ليس في
نفسه كما على الانسانية والفرسية وكما في اللونية بل كما انه يجوز ان يقارن احدها
لا بعينه لوجوب الوجود كذلك لوجوب الوجود في انه وجوب الوجود وكما ان
احد الامرين تصير شرطا لكونه عند حدوث علة معينة وحالة معينة للونية
وانما يجوز ان يقارن احدهما لا بعينه شرط في اللونية لا لنفس اللونية بل
لاختلاف وجودات اللونية فكذلك ان كان لوجوب الوجود احد الفصلين لا
بعينه شرطا فيجب ان يكون لا لانه وجوب الوجود متقرر او لانه غير محتاج اليه
لكنه لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا ان وجوب الوجود لا يلحقه
احوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود هذا خلف ثم اللونية حقيقة
معلولة فيجب ان يلحقها شرايط بعد اللونية بها يوجد مختلفة ووجوب
الوجود لا يلحقه شرط بعد وجوب الوجود به يوجد فقد بان انه ليس ولا
واحدة من خاصتي الماهيتين المذكورتين شرطا في وجوب الوجود بوجه من
الوجوه لا بعينها ولا لا بعينها فقد بطل ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه
على ان يكون لازما ونقول ولا على ان يكون ذاتيا مقوما للمهية الشيء وهذا اظهر

فان وجوب

فان وجوب الوجود طبيعة بنفسه فليكن آ ثم انقسم في كثيرين فانما ينقسم اما في
مختلفين بالعدد فقط وقد منعنا هذا او ينقسم في مختلفين بالنوع فينقسم بفصول
فليكن ب وج وتلك الفصول لا يكون شريطة في ان يتقرر وجوب الوجود واذا
لم يكن هناك وجوب الوجود لان ما فهمنا وهو نفس طبيعة متقررة اظهر فان طبيعة
وجوب الوجود ان كانت تحتاج الى ب وج حتى يكون وجوب الوجود فطبيعة وجوب
الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود هف وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين
يحتاجان الى فصل وفصل حتى يتقرر وجودهما لان تلك طبايع معلولة وانما يحتاجان لا
في نفس الحيوانية واللونية المشتركة فيهما بل في الوجود وههنا فوجوب الوجود هو
مكان اللونية والحيوانية فكما ان تينك لا يحتاجان في ان يكونا لونا وحيوانا كذلك
هذا لا يحتاج في ان يكون وجوب وجود ثم وجوب الوجود ليس له وجود ثان
يحتاج اليه كما ان هناك يحتاج بعد اللونية الى الوجود اللازم للونية والحيوانية
فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه لا ان كان لازما لطبيعة
ولا ان كان طبيعة بذاتها فاذن واجب الوجود ايضا لا بالنوع فقط او بالعدد
او عدم الانقسام او التمام بل في ان وجوده ليس لغيره وان لم يكن من جنبه
ولا يجوز ان يقارن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء وكيف وهما مشتركان في
وجوب الوجود ومشتركان في البراءة عن الموضوع فان كان وجوب الوجود
يقال عليهما بالاشتراك وكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود
بالاسم بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم وان كان بالتواطؤ فقد حصل معنى
عام عموم لازم او عموم جنس وكيف عموم وجود الموجوب لشيئين على سبيل

اگر معروف و عارف ذات پاکست   چه سودا بر سر این مشت خاکست

اللوازم التی یعرض من خارج واللوازم معلولة ووجوب وجود المحض غیر معلول

الفصل الثانی عشر فی انه بذاته معشوق وعاشق ولذیذ وملتذ به وان اللذة هو ادراك الخیر الملائم ولا یمکن ان یکون جمال وبهاء فوق ان یکون الماهیة عقلیة محضة خیریة محضة بریئة عن کل واحد من انحاء النقص واحدة من کل جهة فالواجب الوجود هو الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ کل اعتدال لان کل اعتدال هو فی کثرة بترکیب او مزاج محدث وحدة فی کثرة وجمال کل شیء وبهاؤه هو ان یکون علی ما یجب له فکیف جمال ما یکون علی ما یجب فی الوجود الواجب وکل جمال و ملائمة وخیر مدرك فهو معشوق ومحبوب ومبدأ ذلك ادراکه اما الحسی واما الخیالی واما الوهمی واما الظنی واما العقلی وکلما کانت الادراك اشد اکتناها واشد تحقیقا والمدرك اجمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدرکة ایاه والتذاذها به اکثر فالواجب الوجود الذی هو فی غایة الکمال والجمال والبهاء الذی یعقل ذاته بتلك الغایة والبهاء والجمال وبتمام التعقل ویتصل العاقل والمعقول علی انهما واحد بالحقیقة یکون ذاته بذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة لیست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسیة احساس بالملائم والعقلیة تعقل الملائم وکذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ویکون ذلك امرا لا یقاس الیه شیء ولیس عندنا لهذه المعانی اسامی غیر هذه الاسامی فمن استبشعها استعمل غیرها ویجب ان نعلم ان ادراك العقل للمعقول اقوی من ادراك الحس للمحسوس لانه اعنی العقل یعقل ویدرك الامر الباقی الکلی ویتحد به ویصیر هو هو ویدرکه

بکنهه

بکنهه لا بظاهره ولیس کذلك الحس للمحسوس فاللذة التی یجب لنا بان نتعقل هی فوق التی یکون بان نحس ملائما ولا نسبة بینهما لکنه قد یعرض ان یکون القوة الدراکة لا یستلذ بما یجب ان یستلذ به بالعوارض کما ان المریض لا یستلذ بالحلو ویکرهه لعارض وکذلك یجب ان یعلم من حالنا ما دمنا فی البدن فانا لا نجد اذا احصل لقوتنا العقلیة کمالها بالفعل من اللذة ما یجب للشیء فی نفسه وذلك لعایق البدن ولو انفردنا عن البدن لکنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقلیا مطالعا للموجودات الحقیقیة والکمالات والجمالات الحقیقیة واللذیذات الحقیقیة متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهایة له و ستوضح هذه المعانی بعد واعلم ان لذة کل قوة حصول کمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولکل شیء ما یخصه وللنفس الناطقة بصیرها عالما عقلیا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم یعقل معشوق عشق او لم یعشق لذیذ شعر بذلك منه او لم یشعر

الفصل الثالث عشر فی ان واجب الوجود کیف یعقل ذاته والاشیاء ولیس یجوز ان یکون واجب الوجود یعقل الاشیاء من الاشیاء والا فذاته اما منفعلة متقومة بما یعقل فیکون تقومها بالاشیاء واما عارض لها ان یعقل فلا یکون واجب الوجود من کل جهة وهذا محال اذ لولا امور من خارج لم یکن هو بحال او یکون له حال لا یلزم عن ذاته بل عن غیره فیکون لغیره فیه تاثیر و الاصول السابقة تبطل هذا وما اشبهه ولانه سنبین مبدأ کل وجود فیعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعیانها و

للموجودات الكاينة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات من حيث هي متغيرات فيكون تارة تعقل منها الانواع انها موجودة غير معدومة وتارة تعقل منها انها معدومة غير موجودة فلكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة لم تعقل بما هي فاسدة وان عقلت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما يدركها بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات

الفصل الرابع عشر في تحقيق وحدانية واجب الوجود

بان علمه لا يخالف قدرته وارادته وحكمته وحيوته في المفهوم بل ذلك كله واحد فلا يتجزى لها ذات الواحد المحض واعلم ان الصورة المعقولة قد يوخذ من الشيء الموجود كما اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة الموجودة ماخوذة عن المعقولة كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان يوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هي هذه فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته من كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل بنفس وجود معقول الكل عنده هو الخير المحض الذي يخصه ويعقل انه معقول

العقل الاول اي العلم والادراك

ذاته علة

ذاته علة موجدة للكل وهذا هو الارادة التي تخصه فليست ارادته كارادتنا وهو بعد ما لم يكن بقوة اخرى غير قوة التصور لكونها تارة بالقوة وتارة بالفعل وكون قوانا مختلفة واحتياجنا في اصدار ما يخصنا الى استعمال قوى مختلفة واما واجب الوجود ان كان مبدأ للكل فلا يجوز ان يكون على غير هذه الجهة فانه ان كان يعقل الكل ولا يعقل انه منه ومنسوب اليه فيعقل الكل من الكل لا من ذاته وقد منعنا هذا فاذا كان يعقل الكل على انه منه على ترتيبه ومعقوله ومعشوقه ولذيذه عنده ما اوضحناه فتعقله للكل على الجهة التي تخصه هي ارادته لا شيء اخر وهذه الجهة هي ان يعقل ذاته مبدأ للكل فيعقل الكل بالقصد الثاني ومعقوله بالحقيقة واحد وذاته منسوبة الى الكل نسبة المبدأ وهذا حيوته فان الحيوة التي عندنا يكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب للكل وهو بعينه مبدأ فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وهو سبب للايجاد فالحيوة منه ليست تتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم ولا شيء من ذلك غير ذاته وايضا فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا فيكون سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان يتكون منها الصورة الصناعية بان يكون صورة هي بالفعل مبادي لما هي له صورة لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجوده لا يكفي في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة فيحرك العصب والاعضاء الالية ثم يحرك تلك الالات فلذلك لم يكن نفس

المراد بالفصل الثاني هو انه يمكن ان يعقل ذاته مقدم على تعقل الاشياء ويعقل الاشياء والواجب بان يعقل ذاته ثم

وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند المبدا
المحرك وهذه الصورة محركة لمبداء القدرة فيكون محركة المحرك واما واجب
الوجود فلا يجوز ان يكون ذاته حاملا لارادة او قدرة غير المهية او قوى
مختلفة في المهية هي غير المهية المعقولة التي هي ذاته فانها ان كانت واجبة
الوجود كان واجب الوجود اثنان وان كانت ممكنة الوجود كان واجب الوجود
ممكن الوجود من جهة وقد ابطلنا هذا فاذا ليست ارادته مغايرة الذات
لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه وقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له
وكذلك تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدا للكل
لا ماخوذا عن الكل ومبدا بذاته لا متوقف على وجود شيء وان القدرة ليست
صفة لذاته ولا جزءا من ذاته بل المعنى الذي هو العلم له هو بعينه القدرة له
فبان ان المفهوم من الحيوة والعلم والقدرة والجود والارادة المقولات
على واجب الوجود مفهوم واحد وليست لا صفات ذاته ولا اجزاء ذاته وان
الحيوة على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة
المفهوم ولكن المطلقات متوهمة والموجودات غير مطلقة بل كل ما يجوز ان
يكون له ولوازمه كلا منا في امره والعلم والقدرة التي يجوز ان يوصف بها الواجب
الوجود واذا كان كذلك كان وجود لوازمه صادرا عنه هو وجوب وجوده
وايضا هو علة لوجوب وجودها الفصل الخامس عشر في اثبات واجب الوجود
ولا شك ان هنا وجود وكل وجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا
فقد صح وجود واجب الوجود وهو المطلوب وان كان ممكنا فانا نبين ان الممكن

اي الوجود كطرح احلاني الصفات عن ساطة لان العلم والواجب هو عين علم الممكن وكسائر الصفات ١٢

ينتهي وجوده الى واجب الوجود الفصل السادس عشر في انه لا يمكن ان يكون لكل
ممكن الوجود علة معه ممكنة الى غير نهاية وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات فمن ذلك انه
لا يمكن في زمان واحد لكل ممكن بالذات علة ممكنة الذات بلا نهاية وذلك لان
جميعها اما ان يكون موجودا معا واما ان لا يكون موجودا معا فان لم يكن موجودا
معا لم يكن الغير المتناهي في زمان ولكن واحد قبل الاخر وبعد الاخر وهذا لا نمنعه
واما ان يكون موجودا معا فلا يخ اما ان يكون تلك الجملة بما هي تلك الجملة واجبة
الوجود او ممكنة الوجود في ذاتها فان كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها
ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود وهذا خ وان كانت
ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد للوجود فاما ان يكون
خارجا منها او داخلا فان كان داخلا منها فاما ان يكون واجب الوجود وكان
كل واحد منها ممكن الوجود هذا خلف واما ان يكون ممكن الوجود فيكون هو
علة للجملة ولوجود نفسه لانه احد الجملة وما ذاته كافية في ان يوجد ذاته فهو واجب
الوجود وكان ليس واجب الوجود هف فبقي ان يكون خارجا عنها ولا يجوز ان
يكون علة ممكنة فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة فهي اذن خارجة
عنها وواجبة الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود فليس لكل
ممكن علة ممكنة معه ونقول ايضا ان هذا يتبين بما بين في كتب اخر ان
وجود العلل الغير المتناهية في زمان واحد مح ونحن لا نطول الكلام باشتغال
بذلك الفصل السابع عشر في انه لا يمكن ان يكون الممكنات في الوجود بعضها
علة لبعض على الدور في زمان واحد وان كان عددها متناهيا ولنقدم

مقدمة اخرى ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها علل لبعض على الدور
فهو ايضا محال وتبيين بمثل بيان المسألة الاولى وبخاصة ان كل واحد منها يكون علة
لوجود نفسه ومعلولا لوجود نفسه وحاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله
بالذات وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده البعدية الذاتية
فهو محال الوجود وليس حال المتضائفين هكذا فانهما معا في الوجود فليس يتوقف وجود
احدهما ليكون بعد وجود الاخر بل يوجدهما معا العلة الموجدة لهما والمعنى الموجب
اياهما فان كان لاحدهما تقدم وللاخر تأخر مثل الاب والابن فتقدمه من جهة
غير جهة الاضافة فانه يتقدم من جهة حصول الذات ويكونان معا من جهة
الاضافة الواقعة بعد حصول الذات ولو كان الاب يتوقف وجوده على وجود الابن
والابن على وجود الاب ثم كانا ليسا معا بل احدهما بالذات بعد لكان لا يوجد
ولا واحد منهما وليس المحال هو ان يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطا في وجوده
بل وجود ما يوجد عنه وبعده **الفصل الثامن عشر** في التجرد لاثبات واجب الوجود
وبيان ان الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان الاسباب
القريبة المحركة وانها كلها متغيرة وبعدها بين المقدمتين فانا نبرهن انه لا بد
من شيء واجب الوجود وذلك لانه ان كان كل موجود ممكنا فاما مع امكانه حادثا
او غير حادث فان كان غير حادث فاما ان يتعلق ثبات وجوده بعلة او يكون بذاته
فان كان بذاته فهو واجب لا ممكن وان كان بعلة فعلته معه لا محالة والكلام فيه
كالكلام في الاول فانه ان لم يقف عند علة واجبة الوجود حصلت علل ومعلولات
ممكنة اما بغير نهاية واما دائرة وقد ابطلناهما جميعا فقد بطل اذن هذا القسم وان

كان حادثا وكل حادث فله علة مع حدوثه فلا يخلو اما ان يكون حادثا باطلا مع الحدوث
لا يبقى في زمان واما ان يبطل بعد الحدوث بلا فصل زماني واما ان يكون بعد الحدوث
باقيا والقسم الاول محال ظاهر الاحالة والقسم الثاني ايضا محال وذلك لان الآنات لا
تتتالى وحدوث اعيان واحدة بعد الاخرى متتالية متناهية في العدد لا
على سبيل الاتصال كما في الحركة توجب تتالي الآنات وقد بطل ذلك في العلم
الطبيعي ومع ذلك فليس يمكن ان يبقى ان كل موجود هو كذلك فان في الموجودات
موجودات باقية باعيانها فلنفرض الكلام فيها **الفصل التاسع عشر** في بيان
ان كل حادث ثباته لعلة لتكن مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله فنقول
ان كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته ثم يمكن ان يكون ذلك ذاتا واحدة
مثل القالب في تشكيله للماء ويمكن ان يكون ذلك شيئين مثل صورة الصنم
فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذ منه ولا يجوز ان
يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا احدث فهو واجب
ان يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات فانا نعلم ان ثباته ووجوده
ليس واجبا بنفسه فمحال ان يصير واجبا بالحدوث الذي ليس واجبا بنفسه ولا
ثابتا بنفسه واما بعلة الحدوث فانما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه
اما اذا عدمت فقد عدم مقتضيها والا فسواء وجودها وعدمها في وجود
مقتضاها فليست بعلة ولنزد هذا شرحا فنقول ان هذه الذات قبل الحدوث
قد كانت لا ممتنعة ولا واجبة وقد كانت ممكنة فلا يخلو اما ان يكون
امكانها بشرط ذاتها ولذاتها او امكانها بشرط ان يكون معدوما او امكانا

هو فی حال ان یکون موجودة وصح ان یکون امکانها بشرط عدمها لانها ممتنعة
ان یوجد ما دامت معدومة واشترط لها العدم کما انها ما دامت موجودة
فهی بشرط انها موجودة واجبة الوجود فهی احد الامرین فاما ان الامکان امر فی
طبیعتها وفی نفس جوهرها فلا یزایلها هذه الحقیقة فی حال واما فی حال الوجود (وشرط)
الوجود وهذا وان کان محالا لانا اذا اشترطنا الوجود وجب فلیس یضرنا فی
غرضنا ولکن الحق انها ممکنة فی نفسها وان کانت باشتراط عدمها ممتنعة و
باشتراط وجودها واجبة وفرق بین ان یقال قعود زید الموجود واجب وبین (ان)
یقال قعود زید ما دام موجودا فانه واجب وقد بین فی المنطق فکذلک فرق
بین ان یقول ان ثبات الحادث واجب بذاته وبین ان نقول انه واجب بشرط ما
دام موجودا والاول کاذب والثانی صادق لما بینا فاذا ارتفع هذا الشرط کانت (ثبات)
الوجود غیر واجب واعلم ان ما اکتسب الوجود وجوبا اکتسب العدم امتناعا وصح ان
یکون حال العدم ممکنا ثم یکون حال الوجود واجبا بل الشیء فی نفسه ممکن (بعدم) و
یوجد وای الشرطین اشترط علته دوامه صار مع شرطه دوامه ضروریا لا
ممکنا ولم یتناقض فان الامکان باعتبار ذاته والوجوب والامتناع باعتبار (لا انه ذو) (اما شرط الوجود او العدم)
شرط لاحق به واذا کانت الصورة کذا فلیس للممکن فی نفسه وجود واجب (بغیر)
اشتراط البتة بل ما دام ذاته تلک الذات لم یکن واجبة الوجود بالذات بل
بالغیر وبالشرط فلم یزل متعلق الوجود بالغیر وکل ما احتیج فیه الی غیر وشرط فهو
محتاج الی سبب فقد بان ان ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث یجب (بغیره)
وجوده وان وجوده بنفسه غیر واجب ولیس لاحد من المنطقیین ان یعترض

ان ذاتها اذ
وجود ذاتها

علینا

علینا فیقول ان الامکان الحقیقی هو الامکان فی حال العدم للشیء وان کل ما یوجد (فوجوده)
ضروری فان قیل له ممکن فباشتراک الاسم فانه یقال له ان کان الحصول بالحیز بالضرورة (ضروری)
الموجود فان العدم یلحقه بالضرورة العدم ولا یحفظ علیه الامکان فانه متی کان
موجودا کان واجبا ان یکون موجودا ما دام موجودا کما انه متی کان معدوما
کان واجبا ان یکون معدوما ما دام معدوما وذلک انا بینا فی کتبنا المنطقیة
ان اشتراط العدم للممکن الحقیقی اشتراط غیر صحیح فی ان یجعل جزء حد للممکن بل
هو امر یلزم ویتفق للممکن فی احوال وبینا ان الموجود لیس ضروریا لانه موجود بل
ان شرط شرطه وهو اما وضع الموضوع او المحمول او العلة او السبب لا نفس الوجود
فینبغی ان یتامل ما قلناه فی الکتب المنطقیة لیعلم ان هذا الاعتراض غیر لازم فان
نظرنا ههنا فی الواجب بذاته والممکن بذاته فتبین من هذا ان المعلولات
مفتقرة فی ثبات وجودها الی العلة وکیف وقد بینا انه لا تاثیر للعلة فی العدم
السابق فان تعلقه بعدم العلة ولا فی کون هذا الوجود بعد العدم فان
هذا من المستحیل ان لا یکون هکذا فان الحادثات لا یمکن ان یکون لها وجود
الا بعد عدم فالمتعلق بالعلة هو الموجود الممکن فی ذاته لا الشیء من کونه بعد
عدم او غیر ذلک فیجب ان یدوم هذا التعلق فیجب ان یکون العلل التی للوجود
الممکن فی ذاته من حیث وجوده الموصوف مع المعلول فاذ قد اتضح هذا فلا بد
من واجب الوجود وذلک لان الممکنات اذا وجدت وثبت وجودها
کان لها علل لثبات الوجود ویجوز ان یکون تلک العلل علل الحدوث بعینها
ان بقیت مع الحادثات ویجوز ان یکون تلک عللا اخری ولکن مع الحادثات

وينتهي لا محالة الى واجب الوجود اذ قد بينا ان العلل لا يذهب الى غير النهاية
ولا يدور وهذا في ممكنات الوجود التي لا تعرض حادثة اولى واظهر فان
تشكك متشكك وسال فقال انه لما كان انما يثبت الممكن الحادث بعلة و
تلك العلة لا يخ اما ان يكون دائما علة لثباته او حدث كونها علة لثباته
فيحتاج ايضا كونها علة لثباته والنسبة التي لها اليه الى علة اخرى لثباته بعد العلة
المحدثة لهذه النسبة فان النسبة التي بينهما قد كانت بسبب ما فيجب ان يدوم
ويبقى بسبب والكلام في الاخرى كالكلام في الاولى فهذا بعينه يوجب العلل
الممكنة الحادثة متعادلة النهاية فنقول في جواب هذا انه لولا المسبب لشيء من شان
ذلك الشيء ان يكون حدوثه بلا ثبات او ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على
الاتصال فيلزم منه العلل المحدثة دائما على الاتصال من غير ان يوضع له علل
مثبتة لكان هذا الاعتراض لازما **الفصل العشرون** في انتهاء مبادي الكائنات
الى العلل المحركة حركة مستديرة مقدمة لذلك في ان الطبيعة كيف تحرك
وانها تحرك لاسباب تنضم اليها وانها كيف يحدث واما ما هذا الشيء وهو
الحركة وخصوصا المكانية وخصوصا المستديرة وانما وجودها من حيث هي
قطع مسافة ان يكون منها شيء كان وشيء يكون وليس في شيء من الآنات
منها شيء موجود ولكن طرفيها وانما اتصالها باتصال المسافة واما ما
سببها فاسبابها ثلثة قسر وطبيعة وارادة ولنبدا ابتفهيم حال الطبيعة
منها فنقول انه لا يصح ان يقال ان الطبيعة المجردة مسبب لشيء من الحركات
بذاتها وذلك لان كل حركة فهي زوال من كيف او كم او اين او جوهر او وضع او

احوال

او احوال الاجسام بل الجوهر كلها اما احوال منافية واما احوال ملائمة والاحوال
الملائمة لا يزول عنها الطبيعة والا فهي مهروب عنها بالطبع لا مطلوبة فمتى ان يكون المحركة
الطبيعية الى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة فاذا الطبيعة نفسها ليست يكون علة
حركة ما لم يقترن لها امر بالفعل وهو الحال المنافية وللحال المنافية درجات قرب وبعد
عن الحال الملائمة فكل درجة يتوهم من القرب والبعد اذا بلغها المتحرك بنفي عندها
الحركة بعدها فيكون تلك الحركة التي في ذلك الجزء علتها الطبيعة في حالة غير ملائمة
في درجة موصول اليها وكان ان هذه العلة يتجدد دائما ويكون ما مضى علة لما
يستانف في الحدوث على الاتصال كل الحركة فيكون اذا علة الحركة يحدث شيء منها
عن شيء منها على الاتصال ولا يبقى منها شيء يتطلب علة مبقية لها ويكون سببه ما
اوجبه هذا الاعتراض **الفصل الحادي والعشرون** في ان المحرك بالارادة متغير الذات
وكيف يتولد تغيره واما الحركة الارادية فان عللها امور ارادية ثابتة واحدة كانها
كلية وارادة بعد ارادة لتصور بعد تصور فالارادة الكلية اذا انضم اليها
تصور اينية اجزاء الحركة تلزمها كالنتيجة للمقدمات ما تصور اينية بعدها
وارادة تلك الاينية فيتبعها الحركة وكما يتجدد في نفس المحرك تصور وارادة
فكذلك يتجدد في المتحرك حركة بعد حركة ويكون كل ذلك على سبيل الحدوث لا على سبيل
الثبات ويكون شيء واحد ثابت دائما وهو الارادة الكلية فههنا كما كانت
الطبيعة هناك واشياء يتجدد وهي تصورات وارادات مختلفة كما كان هنالك
اختلاف مقادير القرب والبعد ويكون جميعها على سبيل الحدوث ولولا حدوث
احوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال لما امكن ان يكون حركة زمانية

لا يجوز ان يلزم عن علة ثابتة امر غير ثابت وانت تعلم من هذا ان العقل المجرد
لا يكون مبدا قريبا للحركة بل يحتاج الى قوة اخرى من شانها ان يتجدد فيها الارادة
ويتخيل الاينيات الجزئية وهذا يسمى النفس وان العقل المجرد وان كان مبدا
للحركة فيجب ان يكون مبدا امر اخر ومثلا او مشوقا او شيئا مما اشبه هذا
واما مباشر التحريك فكلا بل يجب ان يباشر التحريك بالارادة ما من شانه ان تتغير
بوجه ما ويحدث فيه ارادة بعد ارادة على الاتصال وقد اشار الفيلسوف
في كتاب النفس الى اصل ينتفع به في هذا المعنى اذ قال ان لذلك اي للعقل النظري
الحكم الكلي واما لهذا فالافعال الجزئية والتعقلات الجزئية اي للعقل العملي
وليس هذا من ارادتنا فقط بل وفي الارادة التي تحدث عنها حركة السما هذا

الفصل الثاني والعشرون في ان القوة القسرية تحدث فيها اختلاف احوال
حين تحرك واما الحركة القسرية فان كان المحرك يلازمها فعلتها حركة
المحرك وانفعاله وعلة علتها اخر الامر طبيعة او ارادة ان كان قسر ينتهي
الى طبيعة او ارادة وان كان المحرك لا يلازمها بل كان التحريك على سبيل زج
او دفع او فعل شي مما يشبه هذا فالراي الحقيقي الصواب في ذلك هو ان
المحرك يحدث في المتحرك قوة المحركة الى جهة تحريكه غالبة قوته الطبيعية
وان للمتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة مكانا تختص له لا معاوقة
القوة الطبيعية واستمدادها من مصاكة الماء او الهواء او غير ذلك مما
يتحرك فيه مددا يوهن القوة الغريبة ثم يستولي القوة الطبيعية
يحدث حركة مايلة من تجاذب القوتين ياخذها الى جهة القوة الطبيعية

ولولاحال

١٤

ولولا حال مصادمة المتوسط وكسره للقوة الغريبة لكانت القوة الطبيعية
لا تستولي عليها البتة الا بعد بلوغها الغاية التي توجهها تناهي كل قوة جسمانية
وكل قوة محركة على الاستقامة وسكونها في تلك الغاية لان هذه الحركة تطلب
ذلك السكون فاذا ابطل الميل الى الدفع الحادث من تلك القوة بموافاتها مكانها
المطلوب عادت القوة الطبيعية الى فعلها اذ وهنت القوة الغريبة بتمام فعلها
او باسباب اخرى وانما حكمنا بهذا الحكم لان القوة الغريبة لولا انها استولت على
الطبيعية لما قهرت ميلها ثم لا يجوز ان يستحيل المغلوب غالبا والغالب مغلوبا
الا بورود سبب على احدهما او كليهما ومحال ان يتوهم ان القوة العرضية يبطل
بذاتها ولا يجوز ان يكون شي من الاشياء يبطل بذاته او يوجد بذاته بعد ان يكون
ذاته يثبت ويوجد فالقوة الطبيعية انما يعود غالبة على القوة العرضية بمعاون
ينضم اليها وذلك المعاون معاوقة بعد معاوقة تكون بمقاومة ما يتحرك فيه فيكون
لذلك تاثير في القوة الغريبة بعد تاثير وقد اشبعنا الكلام حيث تكلمنا الكلام
المبسوط وعلى الاحوال كلها فان القوة القسرية حالها في ايجاب الحركة تجدد الابون
عليها حال الطبيعة الى ان يبطل فان قال قايل نرى ان الماء يبطل حرارته المستفادة
بذاتها لانها عرضية فانا نقول له كلا بل كانت الحرارة تثبت قوتها في الماء لحضور
المجدد لقوتها دائما فاذا ابطلت علتها اقبل عليها برد الهواء والقوة والمبردة
في الماء فابطلاها وكانا قبل يعجزان عن ابطالها لحضور القوة المسخنة المجددة
دائما سخونة بعد سخونة وتسخن الهواء المماس لذلك الماء مع الماء فقد بان
اذا ان شيئا ثابتا على سبيل الحدوث فهو الحركة وان له علة انما تكون علة بالفعل

لحدوث متجدّد يعرض لمتجدّد بعد متجدّد يعرض فى حالها على الاتصال ويكون له ذات
باقية بالعدد متغيّرة الاحوال ولولا انها متغيّرة الاحوال لم يحدث عنها تغيّر و
لولا ان لها ذاتا باقية لم يحدث عنها اتصال التغيّر على انه لا بدّ للتغيّر من حامل
ثابت باق فقد انكشف الشبهة المسؤل عنها اذ ظهر ان علل ثبات الحادثات
ينتهى الى علل اولها ثباتها من جهة بل هى علل هو ما بالتجدّد والحدوث والتصرّم
من احوالها مع ذاتها علة للتجدّد وليس يحتاج الى علة ثابتة لثبات المعلول
فيؤدّى الامر الى اثبات علل غير متناهية معا بل الحركة تتوقّف علة فعل ما او علة
اتصال الحوادث الى معلولها وبعدها عنه وللقرب حدّ وللبعد حدّ وبينهما
عرض وفى هذا العرض يكون نسبة ما ثابتة وان كان ثباتها لا زما للتغيّر فتلك
النسبة الثابتة علة لثبات ما يحدث وهذه النسبة الثابتة مثل وجود الشمس
فوق الارض لكون النهار او زوال العشاء فان معنى ان الشمس فوق الارض
واحد فى جميع النهار وان كان على سبيل تغيّر وانتقال من مكان الى مكان فيكون
معنى واحد حصله التغيّر وتثبت على التغيّر فلا يحتاج الى علة اخرى ثابتة وتثبت
التغيّر بتغيّره فعلى هذه الجهة يكون الحال الحادثات فقد بان من هذا انه لا
بدّ فى اتصال الكون من حركة متصلة ولا يتصل غير المكانية ومن المكانية غير
المستديرة فان كان كون كانت حركة متصلة لا محالة الفصل الثالث والعشرون
فى جميع صفات واجب الوجود فلنرجع الى الغرض الاول فنقول انه قد ظهر لنا
ان شيئا واجب الوجود او لا بذاته وانه واحد من وجوه لانه غير منقسم الذات لا بالكم
فى لا بالصور والمواد ولا باجزاء الحد ولانه لا يمكن ان يكون وجوده لغيره فهو

واحد من جهة

واحد من جهة الفردانية لانّ مهيته له فقط ولا مشارك له فى النوع ولانه ايضا
تام الذات من كل وجه فلا نقصان فيه يكثر وحدانيته وهو حق وهو عقل
محض لانه مهية مجردة عن المادة ولانه صورة نظام الكل اى مبدا احكم وانه
ليس يعقل الاشياء لانها موجودة بل توجد الاشياء لانها يعقلها وانه ليس يعقلها
على انها معقولاته بالقصد الاول فيتكثر ذاته بل هو واحد يعقل بالقصد الاول
ذاته الحق فيكون عقل بالقصد الثانى ما ذاته مبدا له وذلك لانه يعقل ذاته
مبدا لكل وجود فيعقل كل وجود وانه منزه عن تعقل الفاسدات وعن تعقل
الاعدام كالشر والنقص فان متعقل العدم ومدرك الشر انما يتعقله اذا كان
بالقوة فان البصر انما يرى الظلمة اذا كان بصرا بالقوة لا بالفعل ويبين انه
خير محض لانه وجود صرف ومعطى كل وجود لا لغرض بل للجود فان كل غرض فهو
جزاء ومنفعة لكل فعل وما فعل للجزاء فليس فعله جودا محضا بل اخذ
واعطاء والجود المحض هو الفعل الكاين لا لغرض وكل طالب غرض مستفيع ناقص
فالاول يعطى الموجود للجود لانه خير محض ولان وجوده وجود يفيض على
ذاته فليس انما يجب منه وجود ذاته بل كل وجود لكمال منزلته فى الوجود
وليس انما يعطى الوجود بانه هو انما هو لاعطاء الموجود حتى يكون اعطاء
الموجود علة لوجوده وكمالا وسببا تماميا كليا فانه لا سبب له من وجه على
ما اوضحنا ولا ايضا وجود الموجودات عنه على نحو خال عن الارادة فيكون
تابعة لوجوده من غير ان يكون هناك ارادة وجود وهذا محال لانه يعقل
ذاته مبدا للكل والا فذاته غير معقولة له على ما هى عليه فاذا تعقل ان الكل كاين

عنه وتعقل انه مبدا الكل خير وان اعطاء الوجود خير فهو لامحالة راض بوجود الكل
عنه مريد له فلو انه كان يلزم عنه الكل لا من الجهة التي تعقل الكل ويرضى به
حتى يكون مثلا كواحد منا اذا اوقع عنه الظل على مريض من غير ارادة منفعة ودفع
عنه حر الشمس رضي بذلك والراضي عنه بنفسه والمظل جسمه لكان منقسما
بالامرين الامرين وهو ان الكل يلزمه مع رضاه وارادته لوجود الكل عنه تبعا
فلا وجوده لاجل ما يوجد عنه ولا وجود الكل عنه على سبيل الطبع الذي لا ارادة
فيه البتة وقد قلنا ان ارادته تعقله الخير الكاين عنه على نظامه فقط لا
قصد كقصدنا ولان الاول يعقل ذاته خيرا محضا فهو متعشق ذاته وملتذ بذاته
لا على سبيل لذتنا الانفعالية بل لذة فعلية هي جوهر الخير المحض وهذه حيوته
الحقيقية وبان ان قدرته وعلمه وحيوته واحد واذا كانت له اضافات الى
الموجودات الكاينة عنه فليست مقومة لذاته بل تابعة لها **الفصل الرابع و
العشرون** في الدلالة على ان هذا الماخذ من البيان اي ماخذهم واستيناف
الماخذ المعتاد وفي تعريفه الفرق بين الطريق الذي مضى وبين الطريق
الذي يستانف انا اثبتنا الواجب وجوده لا من جهة افعاله ولا من جهة
الحركة فلم يكن القياس دليلا ولا ايضا كان برهانا محضا فالاول ليس عليه
برهان محض لانه لا سبب له بل كان قياسا شبيها بالبرهان لانه استدلال من
حال الوجود انه يقتضي واجبا وان ذلك الواجب كيف يجب ان يكون ولا
يمكن ان يكون من وجوه القياسات الموصلة الى اثبات العلة الاولى وتعريف
صفاته شيء اوثق واشبه بالبرهان من هذا الطريق فانه وان لم يفعل شيئا

ولم يظهر منه انه يمكن بهذا القياس ان يثبت بعد ان يوضع امكان وجود ما كيف
كان فلنورد الان ما هو المشهور في اثباته وهو طريق الاستدلال وخصوصا من المحرك
ونسلك السبيل التي سلكها الفيلسوف في كتابيه الكليين احدهما في كليات
الامور الطبيعية وهو السماع الطبيعي والثاني في كليات امور ما بعد الطبيعة
وهو كتاب ما بعد الطبيعة **الفصل الخامس والعشرون** في اثبات المحرك لكل
حركة وانه غير متحرك فنقول اولا ان كل جسم متحرك فان له في حركته علة اما المتحرك
باسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب والمدا يدفع من جانب ويجذب
من جانب فالامر في ان حركته من غيره ظ واما الذي لا يرى ولا يعرف له محرك
خارج فلنبرهن على ان حركته من غيره ولنحقق لذلك براهين ثلثة اولها
ان الاجناس في هذه الاشياء المركبة يمكن ان يجرد من جنسيتها ويعتبر لها
ما تصير به انواعا بل اشخاصا لا بفصول بل بنفس طبيعتها ومثال ذلك ان الجسم جنس
في المعقول للانسان والفرس وانواع النبات وغير ذلك ولان كل واحد منها
له مادة حاملة للكمية فتلك المادة مع تلك الكمية جسم ايضا والجسم مقول
عليه وعلى نظيره من الباقي قول النوع لا قول الجنس وذلك لان تلك المادة مع تلك
الصورة غير مختلف في الاثنين بشيء داخل في مهيته نعم قد يقترن بكل واحد
منهما شيء خاص مثلا احدهما معه حرارة والاخر معه برودة لكنهما
خارجان عن ذاتي الشيئين وان كان لا بد منهما مثل ان البياض نوع يقع
على بياض الثلج وبياض الجص ولا يوجب اقتران البياض بذينك وما
اشبههما ضرورة ولا خلوه عنهما ان يقترن البياض بالفصول لان حقيقته

البياضية حصلت لهما وتمت لكنها لا يقوم الا بمقارنة لحامل يتقوم به كك
الجسمية قد تمت وانتهت لكنها يقارن امور لا يخ عنها فهكذا يمكن ان يخالط طبيعة
الجنس في المركبات حتى يكون نوعا اخر واذا احيل هكذا لم يكن جنسا بل مادة وكك
اذا احيل الفصل نوعا بنفسه لم يكن فصلا بل صورة واما الجسم الذي هو الجنس فليس
مركبا من مادة وكمية بل جوهر له الابعاد كلها فهذا هو الجنس والفرق بينهما ان الجسم اذا
احيل فجعل مادة كان جزءا من قوام الجواهر المحسوسة فلم يجز ان يق عليها ولذلك
لا يجوز ان يق الانسان مجرد نفس مادة مع كمية بل يق فيه مادة مع كمية وقد لخصنا
هذا وحققناه في كتاب البرهان ولولا ان الجسمية طبيعة بنفسها مستترة من جهة
ما هي جسمية باعتبار مادة ذات كمية لما جاز ان ينتقل الجسم من الجمادية الى النباتية
ومن النباتية الى الحيوانية فاذا هو شيء موجود موضوع ثم وضعه دون محمولاته
ثم يحمل عليه المحمولات والطبيعة النوعية بل الشخصية هي التي لهذه الحال واما
في البسايط فليس يمكن ان يرد طبيعة الجنس الى النوعية مثلا ليس حال اللون
من البياض حال الجسمية من الانسان فان الجسمية يمكن ان يجعل جزءا من قوام
الانسان لها انفراد قوام في ذاته وان كان مقارنا لغيره واما اللونية فلا يمكن
ان يقوم لها ذات الا ان يتنوع بالفصول التي يلحقها ولا يجد في البياض لونية
وشيئا اخر غير اللونية مهما كان البياض كما في الجسم الذي بمعنى المادة التي لها
كمية ومن صورة اخرى ليست بجسمية يكون الانسان واذا كان هذا هكذا
لم يمكن ان يفرد للونية طبيعة متنوعة يشترك فيها لونية البياض والسواد
ويمكن ذلك للجسمية واذا قررنا هذا فنقول ان الجسم لو كان متحركا بذاته لكان كل جسم

متحركا

متحركا فاذا كل جسم متحرك فله علة تحركه ولا ينقض هذا قول القايل ان البياض لو كان
اللون الذي يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا فاذا كل لون فانما يتبيض
بعلة وهذا مح وذلك ان اللونية المطلقة لا تحصل لها في الوجود نوعية
حتى يكون اختلافها بعد اللونية بعلل خارجة عن الذات وانما يعقل مفردا
عند العقل فيوجد عند العقل لها علل في الاختلافات خارجة وهي الفصول فان
الفصول في العقل كاشياء خارجة عن طبيعة الجنس واما في الوجود فلا
يكون في البسايط كك وفي المركبات قد نقلت طبيعة الجنس الى طبيعة نوعية
فيكون الفصول علل صورية خارجة عن ذات الطبيعة فاذا انقرر هذا فبين
ان الجسمية في الوجود يلحقه علل يجعل هذا الجسم متحركا دون ذلك الجسم في الوجود
لا فصول في توهم فكل متحرك متحرك بعلته واما البرهان الثاني فلانه لو كان
الجسم متحركا لذاته لما كان توهم امر في غيره اي امر كان يوجب ان يبطل الحركة
عن ذاته وتوهم السكون في جزئه توهم امر في غيره وهو يوجب بطلان الحركة
عن ذاته فليس الجسم متحركا لذاته فاذا الجسم محرك والبرهان الثالث ان الحركة
امر يحدث دائما وكل حادث فله علة محدثة وهذا هو المحرك فاما ان يكون هو
المتحرك بنفسه او شيء غيره ولا يجوز ان يكون هو المتحرك نفسه لان المحرك
من جهة ما هو محرك هو مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة ما هو متحرك هو
مستفيد لوجود الحركة فلا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا
قد حصل بالفعل ومستفيدا هو بالقوة فاذا الجسم يجب ان يتحرك بشيء ويحرك
نفسه ان تحرك لا عن غيره بشيء فيكون المحرك صورته والمتحرك جسميته ومادته

هذا المحرك

وهذه الصورة تسمّى القوّة ولنزد هذا شرحا فنقول انّ للحركة ذاتا حاملة وللحركة
ذاتا فاعلة اذ كل حادث فله علّة فاعلة والحامل والفاعل لا يختلفان من جهة
ان كل واحد منهما مبداء للشئ ومحتاج اليه في كونه بل يختلفان بانّ الفاعل
يعطى الوجود مباينا الذاته بالذات لا بالعرض مثل الطبيب يعالج نفسه ويتعالج عن
نفسه ولكن يعالج بانه طبيب ويتعالج بانه مريض والصحة تحدث في الطبيب لا
من حيث انه طبيب بل في المريض فانّ الطبيب نفس والمريض بدن ولكن بقى
بالعرض انّ الطبيب صح كك الحال في كل علة فاعلة وعلة حاملة فانّهما انّما تفترقان
من جهة النسبة الى الكاين والذى عنه الكون هو لغيره ومباين له والذى فيه
الكون هو مقارن للكاين وحامل له واذا كان هذا هكذا لم يمكن ان يكون شئ
واحد علة الحدوث الحركة وعلة لقبول الحركة فيكون شئ واحد فيه الحركة بالذات
وليست فيه الحركة الّا بالعرض وهذا مح فقد اتضح وبان انّ ذات المحرك غير ذات
المتحرك فان كان جسم متحركا لا من شئ خارج عنه فظاهر انه امّا ان يتحرك بتمامه عن
تمامه وهذا مح فانه يجعل الفاعل والمنفعل شيئا واحدا وامّا ان يتحرك بتمامه عن
بعضه وهذا يجعل ذلك البعض متحركا ومحركا وامّا ان يتحرك بعضه عن تمامه
فيجعل هذا ايضا بعضا منه محركا ومتحركا ثم كيف يختلف التمام والبعض في هذا
المعنى البتة وامّا ان يتحرك بعضه عن بعض فيفترق فيه اذا المتحرك و
المحرك ولا يجوز ان يكون البعضان متشابهي الصورة والمعنى والّا فلا اختلاف
بينهما في وجوب الفعل والانفعال فلا يجوز اذن ان يكون ابعاضه من القسمة
الكمية بل من قسمة المادة والصورة فيكون الجسم والمادة قابلان للحركة من صورة

فيه او هيئة او ما شئت سميته فاعل الحركة وهذا هو القوة وامّا ان في كل جسم مبدا
حركة فامر بيناه في تلخيصنا الكتاب السماء العالم وكتاب السماع الطبيعي ولا يحتاج
اليه في هذا الموضع **الفصل السادس والعشرون** في اثبات محرك غير متحرك ولا
متغير فقد ظهر من هذه البراهين ان كل جسم متحرك فحركته من علة لا عن ذاته
والان فانا ندعى دعوى اخرى فنقول انّ العلل المحركة متناهية الى علة لا تتحرك
وذلك لانه لو كان كل متحرك عن محرك متحرك لذهبت العلل في زمان واحد الى
غير نهاية واجتمع من جملتها جسم غير متناه بالفعل وقد بان في العلوم الطبيعية
استحالته فاذن في كل نوع من الحركات محرك اول غير متحرك **الفصل السابع والعشرون**
في اثبات دوام الحركة بقول مجمل فنقول الان انّ الحركة يجب ان يكون دائمة وقد
فرغنا فيما سلف عن اثبات هذا ولكنا نريد ان نسلك طريقا آخر فنقول
انّ الحركة لو كانت حادثة بعد ما لم يكن اصلا فامّا ان يكون علتاها الفاعلية
والقابلية لم يكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا
يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول
قولا مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم
يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون الكاين عنها على ما كان فلم يجز ان
يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا يخلو امّا ان يكون حدوثه
على سبيل ما يحدث دفعة لا لقرب من علة او بعد او يكون حدوثه على سبيل
ما يحدث لقرب علة او بعدها فامّا القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه الحادث
لحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه ان تاخر او كانت العلة غير حادثة

لزم ما قلنا في الاول من وجوب حادث من غير العلة فكان ذلك الحادث هو العلة
القريبة فان تمادى الامر على هذه الجهة وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية
معا وهذا ما قد عرفنا الاصل الموصل الى ابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة
لا لقرب من علة اولى او بعدها فبقي ان مبادى الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها
وذلك بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه
الحركة فهما كالمماستين ولا نرجع الكلام الى الالتباس في الزمان الذي بينهما وذلك انه
لو لم يدله حركة كانت الحوادث الغير المتناهية بينهما في آن واحد واستحال
ذلك بل وجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الان بعد بعدا و بعد بعد
قرب فيكون ذلك الان نهاية حركة غير تلك يودي الى هذه الحركة فيكون الحركة
التي هي علة قريبة لهذه الحركة مماسة لها السابقة والمعنى في هذه المماسة مفهوم على انه
لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين فالحركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات
ان الزمان تابع للحركة ولكن لا اشتغال لهذا النحو من البيان يعرفنا ان كانت حركة
ولا يعرفنا ان تلك الحركة علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة
لا يحدث بعد ما لم يكن الا بحادث وذلك الحادث لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه
الحركة ولا ينال الى حادث كان ذلك الحادث قصد من الفاعل او ارادة او علم او آلة
او طبع او حصول وقت اوفق لذلك العمل دون وقت او هيئة او استعداد من القابل
لم يكن فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا

الفصل الثامن والعشرون

في بيان ذلك بالتفصيل ولنرجع الان الى التفصيل فنقول ان كانت العلة الفاعلة
والقابلة موجودة في الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما

يوجب

يوجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل مثل ارادة موجبة للفعل او طبع للفعل او آلة
او زمان واما من جهة القابل مثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول
احدهما الى الاخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة واما ان كان الفاعل موجودا ولم
يكن قابل البتة فهذا محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة فيكون قبل
الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدم وجود القابل وهو المادة

الفصل التاسع والعشرون

مقدمة الى الغرض المذكور وهي ان كل حادث فله
مادة متقدمة لوجوده ولنبرهن على هذا فنقول ان كل كائن فيحتاج ان يكون
قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن
البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا
لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على
ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة لا والمحال ليس عليه قدرة
لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه
بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل عليه قدرة ام لا فان
اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكننا ان نعرف ذلك البتة
لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال انه غير مقدور
عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه لكنا عرفنا المجهول بالمجهول فبين
واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان
كانا بالذات واحدا فكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا وكونه ممكنا مقدورا
عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا

عليه كان هذا القول كانا نقول ان
القدرة انما يكون على ما هي عليه القدرة

عليه باعتبار اضافته الى موجدة فاذا انتقر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل
حدوثه اما ان يكون فى نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمح
ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد فقد سبقه امكان وجوده فلا يخ امكان
وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا وقح ان يكون معنى معدوما
والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذا معنى موجود وكل معنى موجود فاما
قائم لا فى موضوع واما قائم فى موضوع وكل ما هو قائم لا فى موضوع فله وجود خاص
لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود جوهرا لا فى موضوع فهو اذا معنى فى
موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمى امكان الوجود قوة الوجود ونسمى حامل
قوة الوجود الذى فيه قوة وجود الشى موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك
فاذا كل حادث فقد تقدمته المادة الفصل الثلثون مطلب آخر نافع فى ذلك
وهو انه لا يجوز ان يكون لعدم الفاعل واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل
ليس موجودا فالفاعل يحدث ويلزم ان يكون حدوثه لعلة ذات حركة على
وضعنا وايضا مبدا الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ان
يوجد ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس هو واجب الوجود من جميع جهاته
فان وضعت الحال الحادثة لا فى ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة
فالكلام على حدوث الارادة ~~الكائنة~~ عنها هل هو بارادة او طبع او لامر اخر اى
امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا فى ذاته واما غير
حادث فى ذاته بل شى مباين لذاته فيكون السؤال ثابتا وان حدث فى
ذاته كان ذاته متغيرا وقد وضع ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع

انما هو بما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجوده فليس امكان الوجود

الكلام فى د

الكلام في الفعل

جهاته وايضا اذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها
ولم يعرض اليه شى لم يكن وكان الامر على ما كان ولا يوجد عنه شى فليس يجب ان
يوجد عنه شى بل يكون الحال والامر على ما كان فلا بد من تميز لوجوب الوجود او عنه
ترجيح الموجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان ترجح العدم عنه وكان
التعطيل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم فى حدوث الحادث عنه
نفسه والعقل باول فطرته يشهد بان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها
كما كانت وكانت لا يوجد عنها قبل شى وهى الآن كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنها
شى فاذا صار الآن يوجد عنها شى فقد حدث فى الذات قصد او ارادة او
طبع او قدرة وتمكن لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله فان الممكن
ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب فاما
هذه الذات فقد كانت ولا ترجيح ولا يجب عنها هذا الترجيح والآن فلا بد
من حادث للترجيح فى هذه الذات ان كانت هى الفاعلة والا فان كانت نسبتها
الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فالامر بحاله ويكون الامكان
امكانا صرفا بحاله واذا حدث لها نسبة فقد حدث امر ولا بد من ان يحدث
لذاته وفى ذاته فاما ان كانت خارجة عن ذاته كان السؤال ثابتا ولم يكن هى النسبة
المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن اجمع
فان كانت هذه النسبة مباينة له فليست هى النسبة المطلوبة ثم كيف يمكن ان
يحدث فى ذاته شى وعمن يحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد فيرى
ان ذلك عن الحادث منه فتكون ليست النسبة المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة

الكلام فى د

لخروج الممكن الاول الى الفعل او عن واجب الوجود اخر وقد قيل ان واجب الوجود
واحد وعلى انه ان كان عن اخر فهو العلة الاولى والسؤال فيه ثابت الفصل الحادي
والثلثون فان ذلك لم يكن يقع لانتظار وقت ولا يكون وقت اولى من وقت
ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف
الوقت الوقت ثم لا يخ اما ان يكون حدوث ما يحدث عن الاول بالطبع او
بالعرض فيه او بالارادة فان كان بالطبع فقد تغير بالطبع وان كان بالعرض فقد
تغير بالعرض وان كان بالارادة فاما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرض او منفعة
بعده فان كان المراد نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل انه اه استصلحه الآن او
حدث وقته او قدر عليه الآن ولا معنى لقول القائل ان هذا السؤال باطل لان
السؤال حق لانه في كل وقت عايد ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان
الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس بغرض والذي هو للشيء بحيث كونه
اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء الفصل الثاني والثلثون فانه
يلزم على وضع هؤلاء المعطلة ان يكون الله تعالى سابق الزمان والحركة
بزمان وايضا فان الاول بماذا يسبق افعاله الحادثة ابذاته او بالزمان
فان كان بذاته فقط مثل الواحد والاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك
بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكون كلاهما محدثين
الاول القديم والافعال الكاينة عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط
بل بذاته وبالزمان بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ويدل على كان امر مضى و
ليس الآن وخصوصا ويعقبه قولك ثم فقد كان كون قد مضى وقبل ان

خلق الخلق

خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذا زمان قبل الحركة والزمان لان
الماضي اما بذاته وهو الزمان او بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها وقد عرفت
فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه
وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ماض للوقت الاول من خلقه وقد كان و
لا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان خلق ولا كونه قبل
الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق بنفس وجوده وحده فان ذاته
حاصلة بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث
وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الآن وتحت قولنا كان معنى
معقول دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم
يكن مفهوما منه التسبق بل قد يصح ان يتم معه التاخر بل انما يفهم التسبق بشرط
ثالث فوجود الذات شيء وعدم الذات شيء ومفهوم كان شيء موجود غير
المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق يعم ممتدا لا عن بداية وجوز فيه
ان يخلق قبل اي خلق توهم فيه خلقا واذا كان هكذا كانت هذه القبلية
مقدرة مكممة وهذا هو الذي نسميه الزمان اذ تقديره ليس بتقدير ذي
وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد ثم ان شئت فتامل اقاويلنا الطبيعية
اذ قد بينا ان ما كان ثباته وقوامه في المادة وواسطة وليس هو
مقدار لنفس المادة ولا بواسطة هيئة كالحرارة والبرودة فيكون
لها او لافات الهيات القارة لا يتقدر فيها فهو مميز اذا الهيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا حققت علمت انه سبق الخلق عندهم

الكلام ...

ليس بغير

سبقا مطلقا بل بزمان معه حركة واجسام او جسم **الفصل الثالث والثلثون**
في انه لا يجوز ان يكون اول آن وايضا فانه كيف يكون الزمان حادثا حتى يمكن ان
يحدث الحركة وكل آن فهو بعد قبل وقبل بعد فهو حد مشترك بين امرين يلزمه
كلاهما دائما وتمام تبيين هذا انه قد بين ان وجود الآن وجود الطرف وليس شيئا
معقولا بذاته وكذلك جميع نهايات المقادير واذا كان كذلك فالآن لا محالة طرف لشيء
داخل في الوجود لا محالة لان احد المتضائفين اذا وجد بالفعل فيجب ان يكون
الآخر وجد لا محالة والمستقبل لم يوجد فيجب ان يكون الآن لا محالة طرفا للماضي
ولا يشبه الآن النقطة في انها قد تفصل ويكون حدا مشتركا لانها في الحالين قد
يكون ما هي طرف له موجودا والآن لا يكون ما هو طرف له موجودا الا الماضي
فيكونا فني الماضي وانتهاء واما الحركة فانها وان ابتدأت بطرف لا يتصل بحركة
قبلها فالسبب في ذلك ان الحركة ليست بذاتها كما بل يتقدر اما بالمسافة
واما بالزمان فطرفها اما من الزمان ويكون هو بالذات طرفا للزمان الماضي
وقد صح بوجوده واما من المكان فيكون طرفا للمسافة الصحيحة الوجود وبعد
هذا فان مبدأ الحركة من احد الامرين هو نهاية السكون والمتقدم الآن
فلا حد لنا اذا استقصي يمكن ان يرد الى البرهان **الفصل الرابع والثلثون**
في ان المعطلة يلزمهم ان يضعوا وقتا بعد وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في
الماضي ان هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده لا يخ اما ان يسلموا
ان الله كان قادرا قبل ان يخلق ان يخلق جسما ذا حركات يتقدر اوقاته وازمنته
ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات

قد وجد ١د

الخلق ٤

فانه

وازمنة محدودة او لم يقدر الخالق ان يبتدئ الخلق الا حين ابتدأ وهذا القسم
الثاني محال لانه يوجب انتقال الخالق من العجز الى المقدرة والقسم الاول ينقسم عليهم قسمين
فيبقى لا يخ اما ان يكون كان ممكنا ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق
العالم بعدة اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن فاما ان يمكن خلقه
مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم او انما يمكن قبله فان امكن
معه فهو محال لانه لا يمكن ابتداء خلقين متساويين الحركة في السرعة والبطوء يقع بحيث
ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول وان لم يكن معه بل كان امكانه
مباينا له يتقدم في حال العدم امكان خلق شيء ولا امكانه ووقع ذلك متقدما
ومتأخرا ثم ذلك الى غير نهاية **الفصل الخامس والثلثون** في حل شغب المطالع في
تناهي الازل فلم يكن عدم محض بل فعلية مقارنة للاشياء واوقات تنقضي و
اخرى تتجدد وكان ما يستعظمونه وجود اشياء قبل اشياء لا عن بداية
فهذا شيء يبنونه على اصلين مشهورين غير صحيحين احدهما ان ما لا نهاية
له لا يخرج الى الفعل البتة وهذا انما يصح في الاجسام والمقادير ذوات
الوضع والاعداد التي لها ترتيب في الطبع وليس في كل شيء ولكن الزمان و
الكائنات ايضا مما لا يصح فيه هذا ويتحقق العقل القول المانع فيها المقدمة
هذا لانه فطرة في العقل بل لحج وهؤلاء ياخذونه اوليا ثم يكذبون فليس
الزمان الماضي والكائنات الماضية خارجة الى الفعل معا فانه ليس اذا
كان كل واحد خرج الى الفعل يجب ان يكون جملة خرجت الى الفعل انما
يكون ذلك لو كان كل خارج الى الفعل يبقى بخروج الآخر الى الفعل وليس اذا

يحقق ١د

صح وصف في واحد واحد يجب ان يكون هناك جملة يصح فيها هذا الوصف
فانه كما يصح ان يق في كل واحد من الماضي انه خرج كذلك يصح في كل واحد من المستقبل
انه يخرج وكما ان كون كل واحد من المستقبل بحيث يصح ان يخرج الى الفعل والتدب
التعاقب واختلاف الاوقات وحال المستقبل اولى بالفعلية من حال الماضي لان
احاد ما في المستقبل عدمها عدم مقارن للقوة وعدم ما عدم في الماضي عدم
غير مقارن للقوة واما الاصل الثاني فهو قولهم ان ما لا يتناهى لا زيادة عليه
فلو كان ما مضى لا يتناهى لكان لا يمكن ان يكون زيادة عليه وهذا الاصل ايضا
قوي في المشهرة وليس بينا بنفسه لان العقل لا يمنع في اول الفطرة ان يكون
لا نهاية له في جهة له طرف يحتمل عليه الزيادة وكثير من العقلاء يجوزون هذا في
الموجود ولكن العقل بالجملة يمنع هذا فيما يقوم عليه البرهان وذلك كل مقدار له
وضع وكل عدد له ترتيب بالطبع هيهنا فان الزيادة ليست على ما لا يتناهى
الزيادة زيادة على مزيد عليه موجود وليس هيهنا شيء موجود البتة غير متناه
فيزاد عليه او يكونا اقل واكثر بوجه ونحن لا نمنع في المعدومات ان يكون ما لا نهاية له
اكثر واقل فان العشرات التي لا نهاية لها اقل من احادها والمائون اقل من عشراتها
ويجوز ان يكون ما لا نهاية له ضعف ما لا نهاية له واضعافا كثيرة فان الا نهاية
في الزمان وفي الحركة وفي عدد الكائنات الفاسدات والا نهاية التي في جميعها
اكثر التي في الواحد منها فان قال قايل هذا ليس فيها ما لا نهاية له الا بالقوة
فنقول اما في الماضي فليس ما لا نهاية له لا بالقوة ولا بالفعل ولكن يعني بقولنا
لا نهاية له في الماضي ان اي واحد اخذت فقد كان قبله واحد وعدم لا ان هنا

جملة او كل هو بالفعل غير متناه وربما قال قائل من هؤلاء ان الحادث متوقف في
على قطع ما لا نهاية له فلا يوجد وهيهنا مغلطة في استعارة لفظة التوقف انما
يدل في الحقيقة على شيء متوقع الوجود بعد وجود شيء مرتفع الوجود قبله وليس
احدهما في وقت ما يوا انه متوقف بموجود بل انما يقعان في المستقبل ونحن نقول
انما كان هذا سبيله وكان متوقفا على قطع ما لا يتناهى فح ان يوجد ولكن
ليس لان الحادث هذا شانه فانه لم يتوقف قط بهذا المعنى حتى لا يكون هو ولا شيئا
من الاشياء قبله ثم يحتاج ان يوجد ما لا يتناهى من ذلك الوقت حتى يوجد هو فاذا
الصغرى كاذبة فان استعار وعنى بالتوقف الوجود بعد اشياء قبله وان لم يكن بذلك
الشرط فيجب ان يستعمل التوقف في الكبرى على هذا المعنى لا على المعنى الحقيقي فان
على هذا المعنى كان القياس مصادرة على المطلوب الاول بالحقيقة **الفصل السادس
والثلثون** في حل مغالطهم في انه اما ان يجب اثبات التعطيل او اثبات المساوات
بين الله والخلق وكانه يقول ان الحادث لا يمكن ان يوجد بعد وجود ما لا نهاية
له لان الشيء لا يجوز ان يكون وجوده بعد وجود ما لا نهاية له وهذا نفس
المطلوب بل يجب ان يعلم ان الكبرى انما يصدق في المستقبل فقط وح لا يكون قياسا
لعدم حد الاوسط ومما يعتمده المعطلة في هذا الباب قولهم ان الخالق لو كان
دائما خالقا ودائما محركا لكان لا يوجد ذاته الا ومعه معلولاته وكانت ذاته
معلولاته وجب من ذلك رفع ذاته وهذا مح والمغالطة هيهنا في لفظة
الرفع ولا نطول الكلام في تفصيل معانيها ولكن نشير الى الجواب اشارة مقنعة
للمعتقدين فنقول ان رفع العالم وان كان محالا ولكن ليس محالا بذاته بل لانه لا يرفع

مغالطة
متوقع
للمقتدين للمقتصدين

اذ يرتفع الا ويرتفع الباري فاستحالته تابعة لاستحالة رتفع الباري فليس اذا رفعنا العالم
وجب ان يرتفع الباري بل يكون اولا ارتفع الباري لا من جهة رفعنا العالم بل الموضع
محال يجب ان يكون تقدم هذا الموضع المح وهو رفع الباري لانا اذا رفعناه ارتفع العالم
من رفعه لان العالم يجب ان يكون ارتفع اولا حتى يرتفع الباري واذا وجد
العالم يجب ان يكون ذات الباري موجودة بنفسها واذا وجد الباري يجب ان يوجد
عنه ذات العالم لا بنفسها واذا رفع الباري وهو مح يلزمه ان يرفع العالم عن رفعه
واذا رفع العالم وهو مح يلزمه لا ان يرتفع الباري عن رفعه بل ان يكون قد ارتفع
اولا بذاته الباري ونحن قد خرجنا عن غرضنا الى تطويل من القول ادى اليه الاملال
ولكن لحقيقته معين في تحقيق المقصد ولا محة فقد بطلت القسمة من اقسام بطلان
الحركة ومن هذه الاوجه يمكن ان يبطل باقي الاقسام فيجب اذن ان يكون الحركة
دائمة **الفصل السابع والثلثون** في ان هذه الحركة مكانية وانما يدوم
بالاتصال لا بالتشافع ولان هذه الحركة لزمت على سبيل بتعيل وتعريب فهي
مكانية لا محة على انا قد بينا في الطبيعيات ان المكانية اقدم الحركات فلنبحث الان
ليعلم هل دوام هذه الحركة على سبيل التتالي والتشافع او على سبيل الاتصال
الواحد واقول لا يجوز ان يكون دوامها على سبيل التتالي والتشافع فانه لا يجوز
ان يكون بحيث يمكن ان يكون فيها الانقطاع وبيان ذلك انه لا يخ الامر في ذلك من
احد الامرين اما ان يتوهم جسما تحرك جسما وذلك يحرك اخر والاخر رابعا ويتمادى الى
غير النهاية واما ان يكون على سبيل الدور مثلا ان يكون آ يحرك ب اذا انتهى اليه
ثم ب يحرك ج اذا انتهى اليه ثم ج يحرك د اذا انتهى اليه ثم د يرجع فيتم الى الالف

واتا الباري م

ويحركه

ويحركه والقسم الاول مح لانه لا يخ من احد وجهين اما ان يكون الاوايل يبقى واما
ان يبطل فان بطلت احتاجت على ما اوضحنا من ان يكون لبطلانها حركات اخرى
غير هذه ويرجع فيها الكلام وان بقيت كانت اجساما بغير نهاية معا وجهات للحركة
بغير نهاية وهذا مستحيل فهذا القسم كلا وجهيه مح واما قسم الدور فهو ظاهر الاستحالة
ايضا لان حركات آ و ب و ج و د ان كان كلها قسرا كان لها حركات اخرى طبيعية
فقد بينا ذلك في الطبيعيات وبينا ايضا ان القسرية لا تستولي على الطبيعية
وانها يكون بعدها فاذا تاملت الان وجدت الحركات الطبيعية تمنع هذا النظام
ويقطعه ولا يلحق معها العايد بالاول وان كانت هذه الحركات كلها او بعضها
طبيعيا فيسكن لا محالة عند غاياتها وتقف ولا يكون لها عودات مختلفة الى جهات
مختلفة لها يمكن ان يقع الدور وهذا يظهر بادنى تامل وان كانت هذه الحركات
كلها او بعضها ارادية فان كانت من ارادة لا يتبدل كان كل واحد منها او
بعضها متصلا بالعدد لا منقطعا وان كانت الارادة غير ثابتة بل يجوز فيها
الاختلاف والتغير لم يجب في هذه الحركة الدوام على نظامها فانقطع وقت
ما تشافعها وتتاليها فقد بان واتضح ان هذه الحركة واحدة بالاتصال
الفصل الثامن والثلثون في ان الحركة الاولى ليست مستقيمة بل مستديرة
فنقول انه لا يجوز ان يكون مستقيمة ولا مركبة من مستقيمات ذوات زوايا
بل ولا من قسي ذوات زوايا اما اولا فلانه مثل هذه الحركة لا يجوز ان يكون
قسرية بل يكون طبيعية فان كانت مستقيمة طبيعية وجب ان يطلب جهة
فيسكن فيها واما ثانيا فان الحركة المستقيمة لا يمكن ان يذهب في جهتها

الى غير النهاية لانه قد بيّن فى الطبيعيات ان ابعاد الكل محدودة ولا ايضا يمكن ان
ينفصل حركتان على زاوية البتة ولا على خطّ واحد ويجب ان يكون البرهان
عليه هكذا نقول اذا افرض عند الزاوية وطرف الخط للمسافة حدّ بالفعل فانّ
الجسم المتحرك يوصف بانه قد وصل الى ذلك الحدّ بالفعل وايضا فانّ القوة المحركة
الى ما هناك يوصف بانها موصلة بالفعل ثم هذا ليس يبقى عند اخذ المتحرك الى
جهة اخرى بل يزول وصف الجسم بانه حاصل فى ذلك الحدّ ووصف الموصل بانه
موصل واما الجسم فيجوز ان يكون عدم مواصلته لذلك الحدّ ينقطع قليلا قليلا
ويجوز ان يكون دفعة يوصف بانه غير موصل ان رجع على خطه واما القوة
القسرية او الطبيعية الموصلة اليه فانه يوصف دفعة بعدم هذا الوصف
وذلك انه ليس بين كونه موصلا الى الحدّ بالفعل وبين عدم هذا الوصف واسطة
بل يبطل كونه مقرّا للجسم فيه وموصلا اليه ويزول هذه الصفة من القوة
فى آن فاذا انما يحدث الوصول للجسم والاتصاف بانه موصل للقوة فى آن ويزول
هذه الصفة عن القوة فى آن ولا يجوز ان يكون الآنان آنا واحدا لانه لا
يمكن ان يكون كونه موصلا وصيرورته غير موصل معا فاذا هما آنين وقد صحّ
انّ بين كل آنين زمان فهو زمان السكون وعلة ذلك السكون هو اما
القوة القسرية فبقاؤها ما بقيت الى ان تعود عليها الطبيعة ويجوز ايضا ان
يكون علتها فى الحركات القسرية القوة الطبيعية اذا عادت القسرية فتمانعا
وتضادّا وحدث من فعليهما المختلف التسكين واما الغير القسريات فالعلة
الطبيعة او الارادة فقد صحّ اذن ان الحركات المستقيمة لا يبقى واحدة بالاتصال

ولا المستديرات

ولا المستديرات ذوات الزوايا فالحركة الواحدة الدائمة الاتصال لا مستقيمة
ولا ذوات الزوايا فهى المستديرة التامة الاستدارة الفصل التاسع والثلثون
فى انّ الفاعل القريب للحركة الاولى نفس وانّ السماء حيوان مطيع لله عزّ اسمه
واذ قد بيّنا انّ لكل حركة محركا فلهذه الحركة محرك ولا يجوز ان يكون محرك هذه
الحركة قوة طبيعية فانّا قد بيّنا فى الطبيعيات واشرنا اليه فى هذا الكتاب ايضا
انّ الحركة لا يجوز ان يكون طبيعة للجسم والجسم على حالته الطبيعية اذ كان كل حركة
بالطبع مفارقة بالطبع لحالة والحالة التى يفارق بالطبع هى حالة غير طبيعية
لا محالة فظاهر ان كل حركة يصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان شىء من
الحركات مقتضى طبيعة الشى لما كان شىء من الحركات باطل الذات مع بقاء
الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية اما فى الكيف
كما اذا سخن الماء بالقسر واما فى الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما
فى المكان كما اذا انقلب المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة يكون فى
مقولة اخرى والعلة فى تجدّد الحركة بعد حركة تجدّد الحال الغير الطبيعية
وتقدير البعد عن الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة
عن طبيعة والا كانت عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها
سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان
الطبيعة ليست يفعل بالاختيار بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات
فان كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهى تحرك لا محالة اما من اين غير طبيعى
او وضع غير طبيعى هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعى عن شى فمحال ان يكون هو بعينه

قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة يفارق كل نقطة وتتركها وتقصد في
تركها ذلك كل نقطة وليس يهرب عن شيء الا ويقصده فليست اذن الحركة
المستديرة طبيعية **الفصل الاربعون** في ان حركة السماء مع انها نفسانية
كيف يقال انها طبيعية واعلم ان حركة السماء نفسانية الا انها بالطبع اي ليس
وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها
وان لم يكن قوة طبيعية فانه شيء طبيعي لذلك الجسم غير غريب وكانه طبيعته وايضا
فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك
وان سكن قسرا كانه يقاوم المسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير
القوة المحركة لان القوة المحركة يكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل
موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد
ميل وذلك الميل ان سمي طبيعيا جاز لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له
ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك
مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان
لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة فقد بان ان الفلك ليس مبدأ
حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة **الفصل الحادي
والاربعون** في انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية
صرفة ولا يتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل تما يعين في
معرفة هذا المعنى في الفصول الاولى من هذا الكتاب اذ وضحنا ان الحركة
معنى متجدد وكل جزء منه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة

وحده فان كان معنى ثابتا فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت
عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة يتجدد فيه فليتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة
وكل حركة يعدم منه فليعدم قرب وبعد من النهاية واما عن الثابت من جهة
ما هو ثابت فلا يكون الا ثابتا واما ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة
فان الارادة الكلية نسبتها الى كل جزء من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها
هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه
الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة فالمعدوم لا
يكون موجبا للموجود نعم قد يكون الاعدام علة للانعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا
فهذا لا يمكن وان كانت علة لامور موجودة يتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان
كان تجددا طبيعيا لزم المحال الذي قدمناه وان كان اراديا يتبدل بحسب تصورات
متجددة فهو الذي نريده فقد بان ان السؤال في ارادتها ثابت فقد بان ان ارادة
العقلية الواحدة لا يوجب البتة حركة ولكن قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول
الى معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع
منتشرا مخصوصا بعوارض فيجوز اذا ان يتوهم كون عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها
ثم يعقل انتقالا من جزء حركة الى جزء حركة ويأخذ تلك الجزئيات بنوع معقول
على ما اوضحناه وعلى ما من شأننا ان نبرهن عليه في الكتب ان حركة من كذا
الى كذا ومن كذا الى كذا فيتعين مبدأ حركة ما كليا الى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم
كلي وكذلك حتى يفنى الدائرة فلا يبعد ان يتوهم ان يتجدد هذه الحركة ويتبع تجدد
هذا المعقول فنقول ولا على هذا السبيل يمكن ان يتوهم امرية الحركة المستديرة فان

هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية وان كانت على سبيل التجدد
والانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة فيها فاما
هذه الحركة التي من هيهنا بعينه الى هناك بعينه فليست ولى بان يصدر عن تلك الارادة
من هذه الحركة التي من هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزئية
الى تلك الارادة العقلية المستقلة واحدة وكل شيء نسبته الى مبدئه ولا نسبة واحدة
فانه بعد من مبدئه بامكان ولم يتميز بين ترجيح وجوده عنه عن لا وجوده وكل ما لم يجب
عن علته فانه لا يكون لان نفس امكانه يكون قبل الوجود موجودا فيحتاج الى تجدد رجحان
لوجوده يخرجه عن حد الامكان الذي كان قبل وكيف يصح ان يتوانى الحركة من الف
الى ب لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون
ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات تغيرا لازم وليس في شيء من الارادات تغير
ما لا الالف ولا الباء ولا الجيم والا صارت نفسانية جزئية واذا لم يتعين تلك
الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية فقط لم يمكن ان يوجد الحركة من ا الى ب
اولى من التي من ب الى ج ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه ان يفرض هذا الانتقال
الا مشاركا للحس والتخيل الا انا يمكننا اذا رجعنا الى العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة
واجزاء الانتقال فيما نعقله دايرة معا فاذا اعلى الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية
يكون هو المبدأ القريب للحركة ولا نمنع ان يكون هناك قوة عقلية ينتقل هذا
الانتقال العقلي ويكون قوة عقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضرة
المعقول دائما فاذا كان الامر على هذا فالفلك متحرك بالنفس والنفس مبدأ لحركته
القريب الجزئية وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي متوهمة اي لها ادراك

للمتغيرات

اعلم ان كل ما اراد العقل ان يثنى
الى ... فيصير العقل
... سعيدا
الاسم ... لله

للمتغيرات والجزئيات وارادة الامور جزئية باعيانها وهي كمال جسم الفلك وصورته
ولو كانت لا هكذا بل كانت قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا
ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة **الفصل الثاني والاربعون** في ان اي الاجسام مستعدة
للحيوة وايها ليست بمستعدة فقد صح من هذه الجهة ان الفلك حيوان ويشبه ان
يكون طبيعة الاجسام كلها مهياة للحيوة الا ان يكون الجسم مفادا بصورته
لجسم آخر فيكون التضاد مانعا عن قبول النفس ولهذا فان الاسطقسات لا حيوة
لها البتة فاذا امتزجت واخذت تبعد عن التضاد اخذت تستفيد الحيوة
فاول ما تستفيده التغذي والنمو والتوليد ثم اذا ازداد انكسار الضدية فيها
اخذت حيوة الحس والحركة الارادية ثم اذا ازداد انكسار الضدية باعتدال
المزاج اخذت حيوة النطق فاولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذي لا ضد له
اصلا فيجب ان يكون ناطقا اي ذا نفس مميزة ناطقة ولا يبعد ان يكون
جرمه جرما حساسا لا يصح له التوهم ويكون احساسه لا على نحو احساسنا
الانفعالي بل اقرب الى طبيعة التوهم الذي لولا ذلك لما صح له ان يريد الحركة ثم
من المحال ان يكون الاجرام الفاسدة ينال الحيوة ويكون الاجرام الالهية الكريمة
ميتة الجواهر **الفصل الثالث والاربعون** في ان قبل النفس للفلك محركا
لا نهاية لقوته وهو بريء عن المادة الجسمانية والانقسام وانه لا يجوز ان يكون
مدبر الكسماء قوة متناهية ولا قوة متناهية تحل جسما متناهيا ولان الحركة
المستديرة دائمة فلا يجوز ان يتم دوام الحركة المستديرة بهذه القوة النفسانية وحدها
ولنقدم لذلك مقدمتين احدهما انه لا يمكن ان يكون لجسم من الاجسام قوة غير

متناهية والثانية انه لا يمكن ان يكون قوة متناهية يصدر عنها فعل غير متناه
اما المطلب الاول فيجب ان يحقق برهانه على هذا السبيل فنقول ان كل قوة في جسم فانها
قابلة للاثنينية والقسمة تبعا للجسم فاذا توهمت منقسمة فاما ان يقوى قسم على
جميع ما يقوى عليه الكل من الامر الغير المتناهي على التسق لاخذ من الوقت المعين فيكون بعض
القوة مساويا لتمام القوة فيما يصدر عنها من الفعل وهذا محال واما ان يقوى على بعض
من التسق فيكون ذلك البعض متناهيا لا محالة وكذلك ما يقوى عليه من القسم الثاني ومجموع
القوتين يقوى على مجموع ما يقوى عليه كل واحدة منهما وهو متناه لانه مجموع المتناهيين
فيكون القوة المفروضة غير متناهية هف هكذا ينبغي ان يفهم لا ما يقال ان كل واحد من
الجزئين ان قوي على غير المتناهي يضاعف غير المتناهي فانه لا مانع عن تضاعف غير المتناهي في
المستقبل واما المطلب الثاني فهو كالظاهر لان القوة يقال لها متناهية لا بذاتها
وبالكم بل بالقياس الى مدة ما يصدر عنها او عدة ما يصدر عنها او شدة ما يصدر
عنها فان كانت القوة المتناهية معناها ان فعلها من الجهات المذكورة متناه و
بالعكس فان كان فعله متناهيا من هذه الجهات فهو قوة متناهية لان القوة تعرف
بالفعل وبالعكس وكذلك ما كان فعله غير متناه فهو قوة غير متناهية ولو كانت متناهية
لكانت نسبتها الى متناهية اقل منها كنسبة فعلها الى فعله فقد بان وصح ان لهذه الحركة
محركا غير متناهي القوة وانه مباين الذات لكل جرم فاذا هذا المحرك هو غير النفس
الذي هو كمال للفلك وقابل للتغير لانها قوة جسمانية وهذا المحرك لا يمكن ان يكون
كمالا لجسم ولا قوة في جسم

الفصل الرابع والاربعون

في ان المحرك الاول كيف
يحرك وانه يحرك على سبيل الشوق الى الاقتداء بامره لا الى الاكتساب للمتشوق بالفعل

متناهية م

وغير متناهية م

ولا يجوز

ولا يجوز ان يكون تحركه للفلك على نحو تحريك القوة الفاعلة للحركة بالارادة فقد عرفنا
حال تلك القوة فبقي ان يكون تحريكه على نحو آخر ولانه قوة غير متناهية فلا يجوز ان
يحرك بان يتحرك بوجه من الوجوه والا فلها مادة بوجه من الوجوه قابلة للتغير وهي
جسمانية فتحريكها كما يحرك المعشوق من غير ان يتحرك فهي قوة خيرة الذات وازلية الذات
معشوقة بالذات ينال منها الكل الازلية والبقاء والتشبه بها وليجعل لهذا الغرض مبدأ
آخر فنقول قد صح ان حركة الفلك ارادية حيوانية وكل حركة غير قسرية فهي الى امر ما و
لتشوق امر ما حتى الطبيعية ايضا فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي
للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة امر ارادي اما ارادة
المطلوب حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون او عقلي
وهو الخير الحقيقي فطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير
المظنون هو الظن وطالب الخير المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا
والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى
حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ او ينتقم من مخيل له فيغضب وعلى ان كل
حركة الى اللذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا فان اكثر المظنون لا يبقى مظنونا
سرمديا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا وارادة لخير حقيقي فلا يخ ذلك
الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة فيتوصل اليه او يكون خيرا ليس جوهره مما
ينال بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك
فينال بالحركة والا لا انقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب
بذلك الفعل كما لا كما من شأننا ان نجود لنمدح ونحسن الافعال لتحدث لنا ملكة

فاضلة او يصير خيرين وذلك لان المفعول يكتسب كماله من فاعله ثم ان يعود فيكمل
جوهر فاعله فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف
والاكمل كمالا بل عسى ان يهيئ اليه حتى يوجد هو في بعض الاشيا واما نحن فالمدح
الذي نطلبه كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة ليس سببها الفعل بل الفعل
يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل
الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة ليست سببا لوجود القوى
النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة ولا موجدة وكلامنا في الموجد ثم بالجملة
اذا كان الفعل يتهيؤ ليوجد كمالا انتهت الحركة عند حصوله فيجب ان يكون للخير المطلوب
بالحركة خيرا فانما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما يطلب العقل
التشبه به بقدر الامكان والتشبه به وهو تعقله انه يوجب البقاء الابدي على اكمل
ما يكون لجوهر الشيء فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر تم تشبهه
بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر تم تشبهه بالحركة
وتحقيق هذا ان الجرم السماوي مستعد للقوة الغير المتناهية بما يعقل من الاول
ويسنح عليه من نوره وقوته دائما فلا يكون له قوة غير متناهية بل للمعقول الذي
يسنح عليه نوره وقوته وهو اعني جرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق له
امر في جوهره بالقوة وكذلك في كمه وكيفه الا في وضعه او اينه فانه ليس له ان
يكون على وضع او اين اولى لجوهره من وضع واين اخر له في حيزه فانه ليس شيء
من اجزاء مدار فلك وكوكب اولى بان يكون ملاقيا له او لجزئه من جزء اخر
فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء اخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة

من جهة

المراد بالمحل الخط الذي يتحرك الفلك عليه

للشيء
من جهة وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على كل كمال يكون
دائما ولم يكن هذا ممكنا للجرم السماوي بالعدد فحفظه بالنوع والتعاقب فصارت
الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق الى التشبه بالخير الاقصى في
البقاء على الكمال الاكمل بحسب الامكان ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه فعلى
هذا النحو يحرك العلة الاولى جرم السما وقد اتضح لك ان الفيلسوف اذا قال
ان الفلك متحرك بطبيعته فماذا يعني وقال انه متحرك بالنفس فماذا يعني او قال
متحرك بقوة غير متناهية تحرك كما يحرك المعشوق فماذا يعني وانه ليس في اقواله
تناقض ولا اختلاف

الفصل الخامس والاربعون

في ان لكل فلك جرم محركا
اولا مفارقا قبل نفسه يحرك على انه معشوق وان المحرك الاول للكل مبدا لجميع ذلك ثم انك
تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول الذي لجملة
السماء فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السماء محركا قريبا يخصه ومعشوقا
يخصه على ما يراه الفيلسوف والاسكندر وثامسطيوس وعلماء المشائين
فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير
المفارقة التي تخص واحدا واحدا منها فيجعلون اول المفارقات الخاصة محرك الكرة
الاولى وهي عند من تقدم بطلميوس كرة الثوابت وعند من اقتدى بالعلوم التي
تلي الاولى بحسب الرائين وكل هؤلاء جراهو لا يرون ان محرك الكل شيء ولكل كرة
بعد ذلك محرك خاص فالفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه واحد
ويتبع عددها عدد المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في مبادي
الكل ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان كان لكل كرة محركا

بمعنى ان لكل كرة منها محركا مختصا بها غير محركها وبعد الكل فمحرك الكل هو

ومتشوقا لخصا انه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدء حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدء حركة خاصة له على انه معشوق مفارق ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخرى ومتشوق غير الذي للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المعشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدا الاول فتشترك في دوام الحركة واستدارتها

الفصل السادس والاربعون

في ابطال راي من ظن ان اختلاف حركات السماء لاجل ما تحت السماء ولنحقق هذا المعنى زيادة تحقيق فنقول ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غيرها وانها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت فلك القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والتشوق اليه وان اختلاف الحركات ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته

قالوا فكذ

قالوا فكذلك حركة كل فلك انما هي ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاقل ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلولها ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريتها بحفظها والحركة كانت لا تفرقها في الوجوب وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني واعسر فاختارت الانفع فان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء وليس على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب تقدمها بعضها على بعض في العلو حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف ونقول وبالجملة لا يجوز ان يكون لا قصد حركة لاجل الكائنات الفاسدة ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطوء بل ولا قصد فعل البتة وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود لان كل ما كان من اجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان القصد معطيا للوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد شيئا يكون القصد مهيا له ويفيد وجوده شيء اخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ لها المادة وانما يفيد الصحة مبدا اجل من الصحة وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة او يكون القاصد مخطيا في قصده فيكون يقصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطا ولان هذا

فهو اتم وجودا من المقصود

البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه شبهة لا يحتمل الا بالكلام المشبع فلنعدل
الى الطريق الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقلي منه هو الذي يكون وجود
المقصود من القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هدر والشيء هو الذي هو اولى
بالشيء فانه يفيده كمالا اما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل
استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية
او الربح والسلامة او رضى الله والاخرة وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم
بالقاصد وحده فاذا كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد ولو لم يقصد
لم يكن ذلك الكمال والعبث ايضا يشبه ان يكون كذلك فانه فيه لذة او راحة او غير ذلك
وقبح ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن وقد بينا
ذلك واوضحناه وحللنا الشكوك فيه وان المواضع التي يظن فيها ان المعلول
افاد علته كمالا مواضع كاذبة فان قال قائل ان الخيرية توجب هذا فان الخيرية تفيد
الخير قيل له اما اولا فهذا توجيه النقص وطلب الكمال والنقص والطلب هو عدم
خيرية وشرارة واما ثانيا فلان الخيرية لا يخلو اما ان يكون صحيحة كاملة موجودة
دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا
القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون كسائر لوازم
الخيرية التي لا تقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلولا لها
فان قال قائل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى فان خيرية متعدية فنقول ان هذا في
ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه به في ان لا يقصد شيئا بل تقرر
بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة من اهل العلم واما استفادة كمال بالقصد

لما ليس هو

بل يلزمها بذاتها لا عن قصد لها الى ما يكون كمالا للخيرية صح
اما ان يكون هذا القصد يتمم صح

فباين

٣٣

فباين للتشبه به وان قال قايل انه كما قد يجوز ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة
خيرا وكمالا والحركة فعلا لها البقاء مقصودة فكذلك ساير افاعيلها فالجواب ان
الحركة ليست يفيد كمالا ولا خيرا ولا لا انقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي
اشرنا اليه وهو ثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل فهذه الحركة
نفس المتحرك عنها بذاتها لانها نفس استيفاء الاوضاع والاينات على التعاقب وهذه
الحركة تشبيه بالثبات فان قال قايل هذا القول يمنع وجود العناية بالكاينات
والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر بعد ما يزيل هذا الاشكال ونعرف ان عناية
الباري بالكل على اتم سبيل يمكن وان الكاينات التي عندنا كيف العناية بها من المبادي
الاول والاسباب الثانية فقد اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من
العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض ويقصد فعل ما يفعله معلوله وان كان
يرضى به ويعلمه بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه
ان يبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن غيرها ولكن يلزمها
ان تسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليندفع الفضل ويتم لها
اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد والصحة هي الصحة بجوهرها وذاتها
لا لان ينتفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة فاذا كان الامر
على هذا فالاجرام السماوية انما اشتركت في الحركة في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق
مشترك وانما اختلفت لان مباديها المعشوقة المتشوق اليها قد تختلف بعد ذلك
الاول وليس اذن اشكل علينا انه كيف وجب عن كل شوق حركة بهذا الحال فيجب
ان يؤثر ذلك فيما علمناه ان الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات الفصل التاسع والاربعون

لا ذات لها سابقة على الكمال التي يطلبها
بل هي نفس الحركة صح

بلغ مقابلة

فان المثنويات التي ذكرنا ليست اجساما ولا انفس اجسام ولكن بقي علينا شيء وهو انه
يمكن ان يتوهم المثنويات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثل الجسم الذي
هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف فنقول هذا محال وذلك لان التشبه
يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي توخاها فان اوجب التقصير عن مرتبته
شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل حتى يكون هذا الى جهة
وذلك الى جهة اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم
كان طبيعة الجسم تعاند ان يتحرك من ا الى ب ولا تعاند ان يتحرك من ب الى ا
فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هو طبيعة للجسم مطلب
الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت يطلب وضعا وضعا مخصوصا
لكان النقل عنه قسرا فدخل حركة الفلك معنى قسريا ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك
على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب انه اذا ازيل جزء من جهة جاز وان
ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع الا ان يكون هناك طبيعة تفعل حركة الى جهة
فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان تنقلب عن جهتها وقد قلنا ان
مبدا هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا هناك طبيعة توجب وضعا بعينه فليس
اذا في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى اي جهة كانت وايضا
لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها يريد تلك الجهة لا محالة الا
ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة تتبع للغرض ليس الغرض
تبعا للارادة فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض فاذن لا مانع من جهة
الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلاف الغرض والمقر لعد

الجميع

فاذا ثبت هذه المقدمات فنقول ان طبيعة الفلك محتمل لكل وضع على السوية وليس زوالها من جهة دون جهة اخرى فتأمل ١٢

الجميع عن الامكان فاذ لو كان الغرض تشبها بعد الاول بجسم من السماوية لكانت الحركة
من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له او اسرع منه في كثير من المواضع وكذلك
ان كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك فبقي ان الغرض لكل
فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات
وما يتولد عنها ولا اجسام ولا انفس غير هذا فبقي ان يكون لكل واحد منها شوق
تشوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه ويكون العلة الاولى معشوق الجميع بالاشتراك
فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا ولكل كرة محرك ومعشوق
يخصه فيكون اذن لكل فلك نفس محركة يعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور
للجزئيات وارادة للجزئيات ويكون ما يعقله من الاول وما يعقله من المبدا الذي
يخصه القريب منه الشوق الى التحريك ولكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه
العقل الفعال الى انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو متشبه به فيكون عدد العقول
المفارقة بعد الاول بعدد حركات الافلاك فان كانت الافلاك المتحيرة انما الغرض في
كرات كل كوكب منها حركة الكوكب كانت المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات
وكان عددها ما يراه الحكماء المتاخرون عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا
يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله
لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه
نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها كانت هذه
المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب الفيلسوف قريبا من خمسين فما فوقها واخرها
العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها وكان

فعلى هذا يكون الموانع ارتفاعه قد يكون لبعض الافلاك السعادة والبعد ... لبعضها ١٢

لكل حركة عقل مفارق فيجب ان يحصى الحركات اما على رأى بطلميوس الموضوع على ان
التدوير يخرق الكرة الحاملة له والكوكب يخرق التدوير فيماله عند مكرة تدوير او ان
الكوكب بنفسه يخرق الفلك فيما لم يوضع فلك تدوير كالشمس على غالب ظن بطلميوس
واما على رأى الفيلسوف وهو ان لكل كوكب فلكاً يخصه بحركته من غير ان يخرق الفلك
كوكب بل يثبت فيه والفلك ينقله وان فلك التدوير يستدير على نفسه فيدير
الكوكب الثابت فيه وليس ينقل فلك التدوير البتة بل ينتقل الحامل له وليس هذا
المذهب بضعيف ولا الهيئة تبطل به وان كانت الحركات تزداد عددها به فاذا
احصيت الحركات على المذهبين كان عدد العقول المفارقة عددها وعلى المذهب الاول
يكون العقول المفارقة بعدد دون هذا العدد بكثير والاقرب الى القياس هو مذهب
الفيلسوف ويبقى الشبهة في الثوابت ويعظم ولا يبعد ان نحل ونحن لا نتعرض
لدفع ذلك فيطول الكلام **الفصل الثامن والاربعون** في ان حركة الافلاك وضعية
لا مكانية وحركة الكواكب مكانية ان كانت متحركة بذاتها ومما يليق ان يقرن بهذا المقام
ان ندل على ان الحركة السماوية في اى مقولة وان التزام الفلك الداخل حركة ما فوقه على
اى جهة فنقول ان الحركات السماوية على قسمين حركة للجرم على مركز خارج عنه وحركة
للجرم على مركز فيه ومعلوم ان حركة الجرم على مركز فيه ومعلوم ان حركة الجرم على مركز
خارج عنه هو على استبدال الامكنة فهى حركة اينية واما الاخرى فهى حركة وضعية لا غير و
ليست حركة اينية ومقولة الوضع قد يقع فيها حركة كما يقع في الكم والكيف الا ان الاوايل
لم يذكروه والفيلسوف اذا عد في السماع الطبيعي المقولات التى يقع فيها الحركة لم يتعرض
للوضع وقد سنح لى فيما اختص به من الرأى ان هذه الحركة ليست اينية ولكنها وضعية

اما انها ليست باينية فلان الاين نسبة الشئ الى مكانه والحركة في الاين هو
باستبدال هذه النسبة وقد يجوز ان يتحرك الجرم مستديراً على نفسه وان لم يكن في
مكان وقد صح ان الجرم الاقصى هذا شانه فكيف يمكن ان يتحرك حركة مكانية ما ليس في
مكان وان كان في مكان فلا يفارق مكانه واما انها وضعية فلان المتحرك بها وان
كان في اين ما ومكان فليس يفارق اينه ولا مكانه ولا يستبدل به بل يستبدل اجزاؤه
النسبة الى اجزاء اينه ان كان له اين او جهاته وان لم يكن له اين بل جهات فيكون
المتغير هذه النسبة لا الاين وهذه النسبة تسمى وضعاً فاذن هذه الحركة في الوضع
لا في الاين واما ان الوضع نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض في جهاتها والنسبة اجزاؤه الى
اجزاء مكانه فامر مبين في المنطق فهذه مسئلة وتلوها **الفصل التاسع والاربعون**
في ان الافلاك الداخلة في الحركة الاولى كيف يتبعها واما المسئلة الثانية فان
قوما يظنون ان الفلك الداخل يحدث فيه تحريك من الخارج فيحفظ حركة نفسها
مع ذلك القوة ينفذ فيها من الخارج فيكون حركته من الخارج لا قسرية لانها في مكانها
ولا طبيعية لانها ليست عنه وهذا منهم غلط بل الفلك الداخل لا يتحرك البتة من الخارج
بحركة تحدث فيه بل بالعرض كحركة الراكب في السفينة بحركة السفينة وهو ساكن او
حركة راكب السفينة بحركته بنفسه مخالفا لجهتها مع اتباعه حركة السفينة فيكون
اتباعه لحركة السفينة لا لحركة حدثت فيه من السفينة بل الحركة مكانه وانما الحركة
الحقيقية فيه حركته والاخرى بالعرض اى لاجل حركة مكانه او كحركة كرة مهندمة
في كرة يحركها الخارجة والداخلة لا يستبدل مكانا الا وضعا وهكذا الحال في حركات
الافلاك الداخلة بسبب الخارجة وذلك لا يمكن الا على وجهين قد وجدا وها انا اما

ان يكون مراكزها مختلفة فيكون الداخل واقعا في جانب من الخارج فاذا انتقل ذلك
الجانب نقله بالعرض وهو يصح ان يكون ساكنا فيه ويصورها هذا المعنى من لبنة
قد قور بعضها تقويرا اميل الى جانب وعلى الاستدارة وقد اخذ وسط اللبنة
وتوهم ان اللبنة تدار على مركزها والتقوير اودع جرما مهندما فيه تدار على
مركز آخر وهذه المتحيرات واما ان يكون نماورها مختلفة ويلزم قطبا الداخل
نقطتين من الخارج فيلزم من ذلك التداوم في جميع الاجزاء الا ان يتحرك
الداخل حركتها الخاصة وهذه كرة الثوابت الفصل الخمسون في ان النار كيف
يتبع الفلك في الحركة واما حركة الاثير اعني النار في فلك القمر لان فلك القمر ينقله
مع نفسه البتة ولا يدفعه فان المستدير يتحرك مماسا لما فيه لا دافعا له لان
الدافع يجب ان يطلب نفوذا في جرم المدفوع ليدفعه والمستدير لا يمكنه هذا
ولكن سطح فلك القمر من داخل مكان طبيعي حيث تشتاقه النار بالطبع وكل جزء من
اجزاء النار يشتاق منه شيئا معينا اليه يتحرك ويتعين له بالقرب فهو بالشوق
يلازمه فاذا زال وهو ملازم له بالطبع زال معه فتلك الحركة للاثير ليست قسرية
ولا ايضا طبيعية مطلقة لانها لا يكون عن طبيعة النار وحدها بل عن
طبيعتها وطبيعة مكانها وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا الا انه نافع ومنبه
على استعمله من حركة الوضع ودال على الملابسة الاجرام السماوية بعضها الى البعض في
تلازم الحركة فلنعد الى الغرض ونقول ان قوما من الافاضل جعل الكوكب في
كرته الكلية كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه في الكرات الجزئية وتحرك حركات
مختلفة بحسب حركات الحيوان الا في فلك الثوابت فانهم زعموا ان القوة المحركة تنبع

والكواكب

على الكواكب من كراتها فكانت الكرة قلبا والكواكب فيها اعضاء ويكون عندهم لكل
كرة كلية نفس واحدة لها وضع فيلزم هذه الطريقة ايضا ان يكون المتشوقات
لا بعدد الحركات الجزئية بل بعدد الكرات الكلية ومعنى قولي كرة كلية مثل كرة زحل
المحركة لزحل وان كانت تتجزأ الى كرات تجزئ الحيوان الى اعضائه الفصل الحادي
والخمسون في ان اجسام الافلاك مختلفة الانواع وكل نفس تخالف الاخرى في النوع
وكل عقل يفارق الاخر في النوع وقد عرض للاوايل اختلاف في طبيعة الجرم
السماوي فبعضهم يرى ان تلك الطبيعة واحدة بالنوع فيها وتختلف بالتشخص
والمحصلون على ان الطبيعة الخامسة جنسية وتحتها انواع وكل نوع منها في
شخص واحد بكماله فكل كرة نوع وكل كوكب نوع ولولا ذلك لما افترقت في
امكنتها وفي حركتها وفي وضعها وقد وقع شبيه هذا الاختلاف في الانفس المحركة
لها فقوم جعلوها من نوع الانفس النطقية التي لنا وهذا بعيد غاية البعد وقوم
جعلوها نوع آخر ولكن هي فيما بينها لا تختلف بالنوع بل تختلف بالشرف والدنو وكذلك
جعلوا العقول المفارقة كلها نوعا واحدا وتختلف بالشرف والدنو وزعموا انه
ليس يجب ان يكون كل نقصان بدخول الضد واستعانوا في ذلك بامثلة جزوية
وتلبثهم في ذلك كلام الاسكندر بعد تصريح الاسكندر بانها مختلفة في النوع ولكن لا
اختلافا بعيدا وهذا المقول في اوله تصريح باختلافها في النوع وليس في اخره نقض
لذلك فان المختلفات في النوع منها متقاربة مثل احمر والاصفر ومنها متباعدة
مثل احمر والقتم ولكن الحق هو ان هذه معان والمعاني لا تختلف في استحقاق
ان يكون هذا علة هذا معلولا وهذا علة لشيء لذاته وجوهره على ما نوضح الا وفيها

اختلاف معنوي وهو المباينة النوعية والمتفقات في المعنى ولا فعل ولا مادة ولا انفعال لها
لا تختلف ايضا في الشرف والدناءة بسبب ما اتفقت فيه من المعنى بل بسبب آخر فهذا
ولا يجوز ان يكون بسبب عارض فان بعض هذه لا مادة لها ولا ينفعل ثم ان كان بسبب عارض
في بعض الاجزاء او في الكل كانت الذوات متفقة في الشرف والدناءة ومختلفة بلواحق و
عوارض تشرف بعضها على بعض وكلامنا ليس في هذا النوع من التفاوت بل فيما
كان ذاتيا واذا كان التفاوت في جواهرها وجواهرها معان كان التفاوت بمعان
جوهرية وهذا بعينه يوجب مباينة الانواع فقول هؤلاء انها متماثلة في النوع ومختلفة
في العلو والدنو متناقض بل الحق ان يكون لكل واحد منها نوع على حدة كلي عقلي ومثال
عقلي لوجود مفرد مخصوص وليست اذا كانت هذه الموجودات متفقة في انها
لا اجساما في انها عقول مفارقة للاجسام كما ان الاعراض متفقة ايضا في انها لا اجسام
وانها محسوسة وغير مفارقة بل كما ان الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الانواع
كذلك الموجودات الغير الجسمانية المفارقة يجوز ان يكون مختلفة الانواع وليست العقلية
لها الا انها مفارقة كالمحسوسية لهذه انها مواصلة فيجب ان يعلم ان المبدا الاول وان
كان عقلا فلا شريك له في نوعه وكذلك لكل واحد من المبادي المفارقة بعده و
يجب ان يعلم ان الجوهرية والعقلية ليس يقع عليها على سبيل الجنس بل على سبيل التقدم
والتاخر وقد شرح الفرق بين الامرين في كتب المنطق وان يعلم انه ليس يوجب كون
الجوهر غير مقول عليها قول الجنس ان لا يكون الجوهر جنسا لغيرها فان الشيء قد يكون
جنسا بالقياس الى اشياء وغير جنس بالقياس الى اشياء اخر **الفصل الثاني والعشرون**
في تعريف جرم الكل ونفس الكل وانها بالقوة من وجه وعقل الكل وانه بالفعل دائما

واعلم ان اسم

ولا يوجب ذلك اتفاقها في النوع وان اتفقت بعد انها لا اجسام صح

واعلم ان اسم السماء واسم الكل واسم العالم كانت عندهم على سبيل الاسماء المترادفة كانهم
يكونون يعنون بالجوهر الفاسد الذي يشتمل عليه كرة القمر فانه اصغر نسبة الى العالم السماوي
من الحصاة الحادثة في بدن حيوان الى بدنه ثم اذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة
في جملته ولم يمنع عندهم الحيوة ان يكون الجسم الذي يحويه حيا والكل عندهم بالقياس الى
المبدا الاول كشيء واحد حي له نفس عقلية وله عقل مفارق يفيض عليه وربما قالوا
كل للسماء الاولى فان كثيرا من الفلاسفة جرت عادته بان تسمية جرم الكل وحركته حركة
الكل فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكل ويعنون به العقل
المحرك بالتشويق للكرة الاقصى التي هي بالتشويق بعد الخير المحض ونفس الكل ويعنون
به النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم فاشرف الموجودات بعد الاول عقل الكل ثم يليه
نفس الكل وعقل الكل هو بالفعل دائما لا يشوبه ما بالقوة ونفس الكل لانه محرك
يعرض له ان يكون بالقوة دائما وقد عرفنا كيف ذلك وقد يتضح لنا بما نبينه بعد
ان طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادثة عن جرم الكل فيسمون ذلك
طبيعة الكل ثم لكل جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصه فيكون مراتب الاجسام
الجسم الاثيري السماوي والجسم الاسطقسي الارضي والاجسام المتكونة وسيتضح لنا
فيما يستقبل ان اول الموجودات عن الموجود الحق هو عقل الكل على ترتيبه ثم
نفس الكل ثم جرم الكل ثم طبيعة الكل **المقالة الثانية الفصل الاول** في ان
الموجودات كيف يكون عن الاول وفي تعريف فعله قد صح لنا فيما قدمناه
من القول ان واجب الوجود بذاته واحد وانه ليس في جسم ولا بجسم ولا ينقسم بوجه
من الوجوه فاذا الموجودات كلها وجودها عنه لا يجوز ان يكون له مبدا او سبب

من الاسباب بوجه من الوجوه لا الذي عنه او الذي فيه او به يكون ولا ان يكون
لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا
لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا
من تقريره في غيره وذلك فيه اظهر ونخصه في امتناع ان يقصد وجود الكل عنه
ان هذا يؤدي الى تكثر ذاته فانه ح يكون فيه شيء بسببه يقصد وهو معرفته
وعلمه بوجوب المقصد او استحبابه او خيريته فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة
تفيدها اياه بالقصد على ما اوضحناه قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل
الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا برضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل
محض يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا
عقلا محضا ومبدا اولا يعقله وجود الكل عنه على انه مبدؤه فهو ذاته لا غير ذاته
فان العقل والعاقل والمعقول منه واحد وذاته راضية لا محالة بما يلزم عليه ذاته
ولكن الاول يعقله الاول وبالذات يعقل ذاته التي هي لذاتها وذاته مبدأ
نظام الخير في الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود وكيف ينبغي ان يكون لا عقلا
خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فاذن ذاته
بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا قبل بل يعقل واحدا معا ويلزم ما يعقله
من نظام الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكل على
مقتضى معقوله فان الصورة الحقيقية المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم
وقدرة وارادة فاما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد والى حركة
والى ارادة وهذا لا يحسن فيه ولا يقبح لبرائته عن الاثنينية على ما اطنبنا

فيه فنعقله

فيه فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل اللزوم
لوجوده وتبع لوجوده لا ان وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى
انه الموجود الذي يفيض منه وجود كل وجود ووجوده بذاته مباين لكل وجود غيره
وليس معنى قولنا انه فاعل الكل هو انه معطي الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم
على الكل وان كان هذا هو معنى فاعل الكل عند العامة وح يطالبون ان هذا الفاعل
فاعل من جهة ان وجود الكل صدر عنه او من جهة انه لم يكن الموجود فيصدر عنه
او من جهة اجتماع الامرين فان كان من جهة ان وجودا صدر هو عنه ولا يعتبر
حال عدم ذلك الموجود فالفاعل الافعل هو الذي عنه الموجود دائما وان كان فاعلا
لانه لم يعط الوجود فقد صار غير فاعل اذا اعطى الوجود وان كان فاعلا لانه
اعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لا يعطيه الوجود فليست الفائدة
منه في ذلك العدم السابق فان ذلك العدم لم يكن يحتاج الى علة بل الى عدم العلة
لكن الفائدة منه ان لغيره منه وجودا وهو فضيلة هذه الصفة التي تسمى فعلا
فان كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم فالاسم فاعل وان ابى الا ان يكون الفعل
لما تقدمه العدم فانا ح لا نسمي نسبة الاول الى الكل فعلا بل يطلب له اسما ابدا
على هذا او الا على معنى اجل من الفعل ولان هذه المعاني ليس لها عند الجمهور اسام
فلا بد من ان ننقل لها الاسماء من الدلالات المشهورة الى الدلالة على المعنى المطلوب
فيجب ان يطلب اسما معظما من الاسماء التي تحاذي اسم الفعل ويشاكله

الفصل الثاني

في معنى الابداع عند الحكماء وهذا الاسم هو الابداع فان الحكماء اصطلحوا على تسمية
النسبة التي للاول الى الكل ابداعا والابداع عند العامة بمعنى آخر وهو الاختراع

الافضل ذ

الجديد لا عن مادة واما الحكماء فيعنون بالابداع ادامة تاييس ما هو بذاته ليس ادامة
لا يتعلق بعلة غير ذات الاول لا مادة ولا آلة ولا معين ولا واسطة وظاهر ان هذا
المعنى اجل من الفعل اما بالبحث الذاتي فلان فايدة الفعل وجود الشيء آخر وغيره دائم
وفايدة هذا المعنى وجود دائم واما تقدم المفعول فلم يكن عن الفاعل وان كان شرف
الفاعل انه ازال العدم بعد ما كان فشرف المبدع اكثر لانه منع العدم اصلا ولكلي
المعنيين اعني الابداع والفعل تاثير في العدم وفي الوجود اما الفعل فاعطى الوجود
وقتا ودفع عدما واقعا لا منعه واما الابداع فاعطى الوجود دائما ومنع العدم
دائما فهذا المعنى اذا اجل واشرف بالبحث الذاتي واما بالبحث عن اللوازم فانا
قد بينا ان الفاعل بعد ما لم يفعل فانما يفعل لا محالة في مادة وبتوسط حركة
وزمان والمبدع الحق فانه مبدأ لكل مادة ولكل حركة ولكل زمان ولكل جملة
فاذا انسبت العلة الاولى الى الكل معا كان مبدعا لكل شيء واذا انسبت بالتفصيل لم
يكن مبدعا لكل شيء بل لما لا واسطة بينه وبينه **الفصل الثالث** في ان
المعلول الاول واحد وانه عقل وان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم
اذ صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان
هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات
كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه على حكم ما في ذاته يكون
لزوم ما يلزم عنه لذاته لا لشيء آخر فالجهة التي عنها يلزم منه هذا
الشيء ليست الجهة التي يلزم عنها لا هذا الشيء بل غيره فان لزم عنه عددان
او شيئان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة فيلزمان من جهتين

مختلفتين

وهو ذلك

فيكون ذاته

مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال
في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته منقسما وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فتبين
ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته ومهيته واحدة
لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام بمعلولات قريبة
له وهو عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه
ان يكون محرك الجرم الاقصى على سبيل التشويق **الفصل الرابع** في انه كيف
يكون التوالي عن المعلول الاول وان ذلك لكثرة يلزم ذاته وانه يلزم عن المعلول
الاول عقل وفلك ونفس عنه وكذا عن ذلك حتى يقف عند العقل الفعال
ويحدث العناصر الاربعة والمزاجات الانسانية ولان في الموجودات عن
الاول اجساما ولا سبيل الى ان يكون عن الاول اجسام بلا واسطة ولا ايضا
يمكن ان يكون عن واسطة هي وحدة محضة ولا اثنينية فيها بوجه فيجب ان
يكون عن المبدعات الاولى تثنية اثنينية تجب فيها ضرورة او كثرة كيف كانت
ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته
ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته
ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يحدث فيه من الكثرة معنى امكان الوجود ومعنى
انه يعقل ذاته ويجوهر به ومعنى انه يعقل الاول وليست الكثرة له عن الاول فان
امكان وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم
كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته ونحن لا نمتنع ان
يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده

وداخلة في مبدا قوامه فيجب اذن ان يكون هذه الكثرة علة امكان وجود
الكثرة معا عن المعلولات الاولى لولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد فيها
الا وحدة محضة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا كثرة هناك الا على هذا الوجه
فقط فقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن
موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم
يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس
وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان
وجود هذه الثلثة عن العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه
والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم منه بما
تعقل الاول وجود عقل تحته وبما عقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى و
كمالها وهي النفس وبما انه ممكن الوجود في نفسه يلزمه وجود جرمية الفلك
الاقصى المعنى المشارك للقوة وهو الجرم فيما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص
بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزويها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط
الصورة كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالعقل الذي يحاذي صورة الفلك و
كذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا
وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق
مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها
من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة
هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها

متفقا

متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء آخر فنقول ان الافلاك كثيرة فوق
العدد الذي في المعلول الاول لكثرتها المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى
صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبداها واحدا هو المعلول الاول ولا يجوز
ايضا ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك ان الجرم بما هو جرم لا
يجوز ان يكون مبدا جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدا
جرم ذي نفس اخرى وذلك انا قد بينا ان كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته
ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل
التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجرم تخيل
وتوهم وقد ساقنا القياس الى اثبات هذه المعاني لانفس الافلاك واذا
كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك يصدر عنها افعال
في اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صورة الاجسام
وكمالاتها على صنفين اما صور قوامها بمواد الاجسام وكما ان قوامها بمواد تلك
الاجسام فكذا ما يصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الاجسام
ولهذا السبب فان النار لا يسخن حرارتها اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا
بجرمها والشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واما صور قوامها
بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس وانما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها
بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت
نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان من هذه الوجوه كلها ان القوى السماوية
لا يفعل الا بوساطة جسمها ومحال ان يفعل بوساطة الجسم نفسا لان الجسم

ثم كل نفس ع

لايكون متوسطا بين نفس ونفس فان لم يفعل بنفسه لم يفعل جرما سماويا لان
النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شي يصدر عنه
في فلكه شي واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته
مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم ونحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي
نسميه العقل المجرد ونجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل من
الجسم وغير المشارك اياه والمقاد بصورة خاصية به فقد بان وصح ان للافلاك
مبادي غير جسمانية ولا صور للاجرام وان كل فلك يختص بمبدا منها
ولا يشترك في مبدا واحد وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين لكنا
انما نختار في هذا الكتاب من الحجج ما لا يتوقف الى استعمال مقدمات كثيرة
وتحليل طويل بل يكون اقرب الى الافهام وقد بينت هذا المعنى فيق برهان
آخر انه مما لا شك فيه ان ههنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع
حدوث ابدان الناس وقد بين ذلك في العلوم الطبيعية وسنبينها
عن بعد عن قريب وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة
النوع ولانها حادثة كما تبين هناك وليست ايضا بمعلولات قريبة لهذا
المعنى وذلك ان الكثرة في عدد المعلولات القريبة منه محال فهي اذن
معلولات الاول بتوسط ولا يجوز ان يكون الفاعلية المتوسطة بين الاول
وبينها دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة مفارقة فان العلل المعطية
للوجود اكمل وجودا اما القابلية للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب
ان يكون المعلول الاول عقلا واحد الذات ولا يجوز ان يكون عنه كثرة متفقة

النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت
مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا لغير ما يقتضي الاخر في
النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت
متفقة الحقايق فيماذا اختلفت وتكثرت ولا مادة هناك فاذن المعلول
الاول لا يجوز وجود كثرة عنه الا مختلفة النوع فليست هذه ايضا كاينة
عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة وكذا عن كل معلول حتى ينتهي الى معلول
كون الاستقساط القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا فيكون
تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدا واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود
السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى يتكون كرة القمر ثم يتكون الاستقساط
وتتهيا للقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب
في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذا يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته
ويقف حيث القوى العقلية منقسمة متكثرة فهناك ينتهي وهذا برهان
في هذا الباب اذا استقصي قوي جدا فقد بان واتضح ان كل عقل هو اعلى في المنزلة
فانه بمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته
يجب عنه النفس الفلكية وبما هو ذو مادة يجب عنه جرم الفلك وجرم
الفلك كاين عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة لان
يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها فليصادق على هذا وبيانه
طويل **الفصل الخامس** في كيفية تكون ما تحت الفلك عن الفلك واذا استوفت
الكرات السماوية عددها لزم عنها وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام

الاسطقسية كاينة فاسدة فيجب ان يكون مباديها القريبة اشياء يقبل نوعا
من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها وهذا يجب ان
يتحقق من اصول كثيرة اكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها ولهذه الاسطقسات
مادة يشترك فيها وصور يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها تابعا لاختلاف
قوى الافلاك وان يكون اتفاق مادتها تابعا لما يتفق فيه الافلاك والافلاك
يتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة
مبداء للمادة ويكون كل ما يختلف فيه مبداء لهيئتها للصور المختلفة ولان المادة
ليست يبقى بلا صورة فليس قوامها عن الطبيعة الفلكية وحدها بل عنها وعن
الصورة ولان الصورة التي يقسم هذه المادة الان قد كانت المادة قائمة دونها
فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالطبيعة الفلكية فلو كانت عن الطبيعة
الفلكية وحدها لا لمستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت
الصورة بل كما ان الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقسمها مع الطبيعة المشتركة
ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة اخس الاحوال هناك وكذلك
المادة اخس للذوات ههنا مبداء لما بالقوة وكما ان الطبايع الخاصة والمشتركة
هناك مبداء للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة
والمشتركة من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة بينها بالحركة مبداء لتغير الاحوال
وتبدلها ههنا وكل امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر
الاجسام السماويات بالكيفيات التي يخصها وسريتها الى هذا العالم تاثير في
اجسام هذا العالم ولانفسها تاثير ايضا في نفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم

لهذه
مع الطبايع الخاصة يقابل فلك فلك المادة ههنا يقسمها صح
وكما ان الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة كذلك المادة ههنا
حتى

ان الطبيعة

ان الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصورة حادثة عن النفس الناشية
في الفلك ويعلم ذلك بادنى سعي **الفصل السادس** في تكون الاسطقسات قال
قوم من اهل العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه
فيلزم محاكته له التسخين حتى يصير نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى
البرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكنه اقل حرارة
من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة
الحر وقلة التكثف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما
من البرودة والتكثف لكن الرطب الذي يلي الارض بارد والذي يلي النار
حار فهذا سبب كون العناصر **الفصل السابع** في الغايات والتدبير و
اما وجود العناية من العلل العالية في العلل السافلة فهي ان كل علة عالية
فانها تعقل نظام الخير الذي يجب ان يكون عنه في كل ما يكون فيتبع معقولها
وجود ذلك النظام وليس يمكننا ان ننكر التدبير في اعضاء الحيوان و
النبات والتربية الطبيعية ولا يمكننا ان نجعل القوى العالية عشيقة
لعمل ليكون عنها هذه الفاسدات او ما دونها فقد بينا هذا بالوجه
الملخص عن الباطلين وهو ان كل واحد منها يعقل في ذاته وهو يعقله
للنظام الذي يجب ان يكون عنه وذلك صورة ذاته ويجوز ان يكون ذلك
بالكلية للمبداء الاول لهو اما الجزويات والتغاير فلا يجوز ان ينسب اليه
فاذا كان كل ذات تعقل كل واحد منها لصورة نظام الخير الذي يمكن ان
يكون عنه مبداء لوجود ما يوجد عنه على ما نظمه فالصور المعقولة التي عنه

الغاشية ذ
علته تقدير لسلس الناب الفلك على الارض او وسط الفلك

المبداء للصور الموجودة في الثواني ويشبه ان يكون افلاطن يعني بالصور هذه الصور
ولكن ظاهر كلامه منتقض وفاسد قد فرغ الفيلسوف من بيانه في عدة كتب واذا كان كل
كانت عناية الله تعالى مشتملة على الجميع لكن الامور الابدية يكون عنايته فيها
بالنوع وبالعدد وبالامور الفاسدة بالنوع فقط **الفصل الثامن** في مبدء التدبير
للكائنات الاشياء والانواع غير المحفوظة ولان الانواع ليست محفوظة فقد
يتولد بحسب عفونات وقرانات مختلفة حيوانات ليست بمعهودة وانواع من
النبات جديدة في الوجود وليست عن اشباهها ولا مثل كون الانسان عن شبيه
به فمعلوم ان العناية بها ليست عن الاول وعن العقول المفارقة فيجب ان يكون
لمبداء بعد وهو اما نفس لها الجبلة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية
ويشبه ان يكون راي الاكثر انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصا
نفس الشمس والفلك المايل وانه مدبر لما تحت القمر بمعاضدة الاجسام السماوية
وبسطوع نور العقل الفعال ويجب على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه الحوادث
مدركا للجزويات فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية
حتى يكون لها بجرمها ان تتخيل وتحس الحوادث احساسا يليق به فاذا حدث
حادث عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه فيلزم ذلك
وجود تلك الصورة في تلك المادة وبولادة النفس المعينة للداعين والمنذرة
بالاحلام وغير ذلك النفس ويشبه ان يكون ذلك حقا فانه ان كان دعا مستجابا
فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كان يشاهد تغيرات المادة فيعقل
صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل وكل ما يجوز ان يكون

مشاهدة

مشاهدة لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم بحدث فيه منها يعقل للواجب الذي
يدفع به ذلك النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان
عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون لكل نقص وشر يدخل هذا العالم واجزاؤه
ليتبع تلك العناية ما يلتئم بها من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء
دون شيء فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك سر لا يطلع عليه
عسى العناية لا توجبه ومعنى العناية ما اوضحناه **الفصل التاسع** في امكان
وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى معيرة للطبيعة ولما كان تعقل مثل
هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يستبعد ان يهلك به شرير او
ينتعش به خير او يحدث نار او زلزلة او سبب من الاسباب الغير المعتادة
لان المواد الطبيعية تحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها
ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فيحدث امور لا عن اسباب
طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الطبيعي الحادث كما ان اصنافا
من الحيوانات والنبات التي من شانها ان يكون بالتوالد قد يتكون لا على
سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث
فيها صورة حادثة جديدة لم يكن في مباديها ويكون ذلك عن تعقل هذا
الجوهر ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة فههنا نوادر
وعجايب اسبابها مثل هذا الذي وصفت **الفصل العاشر** في ان هذا
المبداء كيف يعقل ما ههنا في الحال والمستقبل وكيف يؤثر ذلك ولاجل ان
نفس الاجرام السماوية عالمة بما يعقل علما كليا وجزئيا وعالمة بما يلزم

افاعيلها فيجب ان يكون الاحوال المتجددة في هذا العالم والتي يكون في المستقبل
تابعة لها في الحال كالنتايج للمقدمات معلومة هناك بالفعل لا انها يحتاج الى ذلك
او يكملها فالانذارات في الاحلام والوحي وهذه النوادر منسوبة الى مثل هذه
المبادي ولا يجب ان يتعجب فيتوهم كيف يعرض من هذه المبادي النفسانية
شيء لا على الجرم الطبيعي فان من اعتبر حال بدنه ونفسه سهل عليه دفع هذا
التعجب عن طبعه وذلك ان من شان ابداننا ان يحدث فيه حرارة
وبرودة وحركة وسكون على سياق مقتضى الامور الطبيعية ويكون ذلك
متوالدا على اسباب قبل اسباب لها في مدة محدودة وقد يعرض لا عن
اسباب طبيعية بل عن توهمات نفسانية كالغضب فانه يحدث حرارة في
الاعضاء ليس سببها طبيعية والخوف فانه يحدث برودة في الاعضاء
ليس سببها طبيعية وكان الخيال الشهوا[ني] يحرك الاعضاء وان لم يكن ذلك
عن امتلاء طبيعي ويحدث ريحا وان لم يكن ذلك من اسباب متقدمة
طبيعية والدليل على ذلك ان هذه كلها يحدث عما ذكرناه في وقت لو لم
يكن ما ذكرناه لم يحدث وكان الوجل يحدث رعدة وانفضاضا قويا فعلى
هذا ما للنفس التي للعالم عند بدنه وسمعت ان طبيبا حضر مجلس ملك
من السامانيين وبلغ من قبول ان اهله اي العالم بمواكلته على المائدة التي توضع
في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة فيها بعض
الجواري فبينا جارية تتقدم بالخوان وتضعه اذ قوست ظهرها ومنعها
الانتصاب وكانت حبيبة اي فوق ما عند الملك فقال للطبيب عالجها في الحال

قبوله: ن د
جبينها: ن د
مز الجبا

على كل حال

٣٤

على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشتغل بل [فزع] مهلة
الى التدبير النفساني وامران يكشف شعرها فما اغنى ثم امران يكشف بطنها
فما اغنى ثم امران يكشف عورتها فلما حاولن ساير الجواري ذلك نهضت فيها
حرارة قوية اتت على الريح الحادثة تحليلا اي اذونا فانتصبت مستقيمة سليمة الفصل
الحادي عشر في الاشارة الى عناية الصانع وعدله واثار حكمته في السموات
والارض ولنعد الان الى الراس ونقول انه لما كان علم الحق الاول بنظام الخير
في الوجود علما لا نقص فيه كان ذلك العلم سببا لوجود ما هو علم به حصل الكل
في غاية من الاتقان ولا يمكن ان يكون الخير فيه الا على ما هو عليه ولا شيء مما
يمكن ان يكون للكل اي العالم الا وقد كان له فكل شيء من الكل على جوهره الذي ينبغي له
وفعله الذي ينبغي وان كان منفعلا فعلى انفعاله الذي ينبغي وان كان
مكانيا ففي مكانه الذي ينبغي واذا كان الخير فيه هو ان يكون منفعلا
قابلا للاضداد فذاته متوسطة بين الضدين على العدل اذا كان احدهما
بالفعل فهو الاخر بالقوة والذي بالقوة حقه ان يصير بالفعل مرة ولكل ذلك
اسباب معدة وما عرض له من ذلك ان يزول عن كماله بالقسر فان فيه
قوة ترده الى كماله وجعلت الاسطقسات قابلة للقسر حتى يمكن منها المزاج
ويمكن بقاء الكاينات منها بالنوع فان ما امكن بقاؤه بالعدد اعطى
السبب المستبقي له على ذلك وما امكن بقاؤه بالنوع اعطي السبب المستبقي له
على ذلك وكانت القسمة العقلية توجب باقيات بالنوع فوقي لكل وجوده
ورتب للاسطقسات مراتبها فاسكن النار منها اعلى المواضع وهي مجاورة

فما دقه: خ

من الجار

الفلك لولا ذلك لكان مكانها فى موضع آخر وعند الفلك مكان جرم اخر يلتهب
المتحركة لشدة الحركة فيتضاعف الماء بالفعل ويغلبان ساير الاسطقسات
فيزول العدل ولما كان يجب ان يغلب فى الكاينات التى يبقى بها الانواع عناية
الجوهر اليابس والمتصلب ومكان كل كاين حيث يكون مكان الغالب عليه وجب
ان يكون الارض اكثر بالكم فى الحيوان والنبات ويكون مكان الحيوان والنبات
حيث يكون الارض ومع ذلك فقد كان يجب ان يكون مكانها ابعد عن الحركات
السماوية فان تلك الحركة اذا بلغت بتاثيرها الاجساد غيرتها وافسدتها فوضعت
الارض فى ابعد المواضع من الفلك وذلك هو الوسط واذا كان الماء تلو الارض
فى هذا المعنى وكان مكانا ايضا لكثير من الكاينات وكان يشارك الارض فى الصورة
البارد ة جعل الماء يتلو الارض ثم الهواء لهذا السبب ولانه يشارك الماء والنار
فى الطبيعة ولما كانت الكواكب اكثر تاثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها
وخصوصا الشمس والقمر وكانت هى المدبرة لما فى هذا العالم جعل ما فوق
الارض من الاسطقسات مشفا لينفذ فيه الشعاع وجعلت الارض ملونة بالغبرة
ليثبت عليها الشعاع ولم يحط بها الماء ليستقر عليها الكاينات والسبب الطبيعى
فى ذلك يبس الارض وحفظه للشكل الغريب اذا استحال منه او اليه فلا يبقى
مستديرا بل متضرسا ويميل الماء الى الغور من اجزائه والاجرام السماوية لم يكن
كلها بجميع اجزائها مضيئة والا لتشابه فعلها فى الامكنة والازمنة ولا بجميع اجزائها
مشفة والا لما نفذ عنها الشعاع بل خلق فيها كواكب ثم لم يترك الكواكب ساكنة
والا افرط فعلها فى موضع بعينه ففسد ذلك الموضع ولم تؤثر فى موضع آخر

ففسد ذلك

ففسد ذلك ايضا بل جعلت متحركة لينتقل التاثير من موضع الى موضع ولا يبقى
فى موضع واحد فيفسده ولو كانت الحركة التى بها غير سريعة لفعلت من الافراط
والتقصير ما يفعله السكون ولو كانت حركتها الحقيقية تلك السريعة بعينها
للزمت دايرة واحدة فافرط فعلها هناك ولم يبلغ فعلها ساير النواحى بل
جعلت هذه الحركة فيها تابعة لحركة مشتملة على الكل ولها فى نفسها حركة
بطيئة يميل بها الى نواحى العالم جنوبا وشمالا ولولا ان للشمس مثل هذه الحركة
لم يكن شتاء ولا صيف ولا فصول فخولف بين منطقتى الحركتين وجعلت
الاولى سريعة وهذه بطيئة فالشمس يميل الى الجنوب شتاء ليستولى على
الارض الشمالية البرد ويحتقن الرطوبات فى بطن الارض ويميل الى الشمال بعد
ذلك صيفا ليستولى الحرارة على ظاهر الارض ويستعمل الرطوبات فى تغذية
النبات والحيوان فاذا جف باطن الارض يكون البرد قد جاء والشمس مالت
فتارة يلى الارض غذاء وتارة تغذو ولما كان القمر يفعل شبيها بفعل الشمس
من التسخين والتحليل اذ كان مستمدا قوى النور جعل مجراه فى بدره مخالفا
لمجرى الشمس فالشمس يكون فى الشتاء جنوبية والبدر شماليا لئلا يعدم
السببان المسخنان معا وفى الصيف يكون الشمس شمالية والبدر جنوبيا
لئلا يجتمع السببان المسخنان معا ولما كانت الشمس صيفا على سمت رؤوس
اهل المعمورة جعل اوجها هناك لئلا يجتمع قرب الميل وقرب المسافة معا
فيشتد التاثير ولما كانت الشمس شتاء بعيدة عن سمت الرؤوس جعل حضيضها
هناك لئلا يجتمع بعد الميل وبعد المسافة فينقطع التاثير ولو كانت الشمس دون

هذا المقرب وفوق هذا البعد لما استوى تاثيرها الذى يكون عنها الآن
وكان يجب ان يعتقد فى كل كوكب وفى كل شىء ويعلم انه بحيث ينبغى ان
يكون عليه وانها ان لم يكن على ما هى عليه من اجل ما بعدها فانها على ما هى عليه
من اجل نظام الخير فى الكل وتابعة لعلم البارى لانه كيف ينبغى ان يكون الخير
فى الكل فان سمى هذا المعنى قصدا فلا باس ولا يكون القصد الذى يلزمه
المحالات المذكورة وهذا هو الذى تسميه الاوايل عناية اعنى سابق علم الله تعالى
بانه كيف يجب ان يكون الوجود كله وكل جزء منه فى ذاته وفعله وانفعاله وان لم
يكن هو لاجل فعله وانه كيف ينبغى ان يكون صدور الخير منه الذى يتبع خيرته
لا ان يقصده جوهره تعالى الله الغنى عن كل شىء **المقالة الثالثة** فى تعريف
النظر المختص بالمبداء والنظر المختص بالمعاد المقالتان اللتان هما قبل هذه
هما فى المبداء ومعناه الاشارة الى ترتيب الموجودات على تقدمها وتاخرها
مبتدية من الاقدم منها الى الذى هو اشد تاخرا بشرط ان يكون الاقدم منها
بالطبع اقدم منها فى الكمال والشرف وهذه المقالة فى المعاد ومعناه الاشارة
الى ترتيب الموجودات على تقدمها وتاخرها بشرط ان يكون الاقدم منها
بالطبع اشد تاخرا فى الكمال بل يكون المتوالى فى الوجود اقدم فى الكمال فيعود هذا
الترتيب دايرا على ذلك الترتيب الاول فهناك ابتداء من الاشرف الى الادنى
حتى وقف عند الاسطقسات ثم هذا ابتداء عايدا من الادنى الى الاشرف
معاكسا للاول فمن المبدء الاول الى الاسطقسات هو الترتيب الاخذ على نظام
المبادى ومن الاسطقسات الى الانسان هو الترتيب العايد على نظام المبادى

يجوز نـ د
تحقيق نـ د
انتهى الى نـ د

وعند الانسان

٤٥

وعند الانسان يتم المعاد وله المعاد الحق والتشبه بالمبادى العقلية فكانها دارت
على انفسها فكان عقل ثم نفس ثم اجسام ثم نفس ثم عقل يعود الى مرتبة المبادى
فصل فى كيفية تكون العايدات من العناصر والابتداء من النبات
فنقول ان الاسطقسات تمتزج فيكون منها الكاينات وقد قلنا ما معنى
الامتزاج فى الطبيعيات فاول الحوادث هى الاثار العلوية والجمادات المعدنية ثم
اذا وقع امتزاج اقرب الى الاعتدال حدث النبات فاعطاها الجرم السماوى
المتهيئ لقبول النفس النباتية فقبلته اما منه واما من العقل الفعال
فيحدث القوة المغذية وهى قوة من شانها ان يورد على البدن شبيها منه
تبغيره تغير المشبه اليه ثم يلصقه بالبدن ليسد به ما يؤثره التحليل
فيسلم به بقاء الشخص ويخدمها القوة الجاذبة لهذا الشىء المقابل للتشبه وهو
الغذاء والهاضمة له حتى يصير محللا سريعا الى قبول فعل الغاذية والماسكة له
حتى يتم فيها فعل الهاضمة والدافعة للفضل الذى لا يتشبه ولا ينهضم ويخدم
هذه الاربعة الكيفيات الاربع فتعين الحرارة فيما يحتاج فيه الى التحليل والتحريك
والبرودة فيما يحتاج فيه الى الامساك وتسكين والرطوبة فيما يحتاج فيه الى
ترقيق وتشكيل واليبوسة فيما يحتاج فيه الى تقويم وحفظ للتشكل ودون
الغاذية للنبات قوى اخرى تخدمها الغاذية وهى القوة النامية وهى التى
من شانها ان يتصرف بالغذاء الصاير غذاء بالفعل فى تربية الجسم النامى
طولا وعرضا وعمقا على تناسب يبلغ به كماله فى النشو ويقف عند منتهى فعله
ويخدمها الغاذية فى فعله ثم قوة اخرى ينهض عند فتور النامية وتسمى

المولدة وهي التي من شانها ان يفرز اجزاء من فضلة الغذاء من شانها ان يتحرك
الى تكوين شبيه بالشخص الاول ويخدمها قوة التصوير في تمام فعلها اذا حصل
في الرحم والقوتان الاوليان يوجدان في كل نفس نباتية واما هذه فانما
يوجد في الكامل من النبات وربما وجدت هذه القوى بتمامها في شخص واحد
وربما انقسمت في شخصين فكان في احدهما منه مبداء القوة الفاعلة
وفي الاخر مبداء القوة المنفعلة واذا اجتمعا حصل التوليد وهذه
كثيرة في الحيوان فصل في تكون الحيوانات وقوى النفس الحيوانية واذا
امتزج العناصر امتزاجا اكثر اعتدالا بعد الاهيات لقبول النفس الحيوانية وذلك
ان يستوفي درجة النفس النباتية والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي
حيوة بالقوة من شانه ان يحس ويتحرك بالارادة وقوى هذه الانفس ينقسم الى
مدركة ومحركة والمدركة ينقسم الى ظاهرة وباطنة ومبداء الحركة ينقسم الى
جالب للنافع وهو الشهوة للذيذ ودافع للضار وهو الغضب المشتاق
الى الانتقام ويتم فعلها بالشوق والاجماع واما المدركات فالظاهرة منها
هي الحواس الخمس في الظاهر وفوق الخمس بالحقيقة لان اللمس ليست قوة واحدة
بل اربع قوى كل يختص بمضادة واحدة فللحر والبرد حاكم وللصلب واللين حاكم
ولليابس والرطب حاكم وللخشن والاملس حاكم ولكن لما كانت هذه القوى
فاشية معا في آلة واحدة في الظن ظنت قوة واحدة واما في الباطن فالقوى
التي للحيوانات الكاملة خمس او ست اولها قوة البنطاسيا وتسمى الحس المشترك
وهي التي تودي اليه الحواس ما احست وهي الحاس بالحقيقة ثم القوة الخيالية

فصل في ان النفس استعملت الاجسام
بها من انها لحيوان والقوى

الشايق ذ ل

وهي التي

وهي التي تحفظ ما ادته الحواس من الصور المحسوسة والفرق بينها وبين الاولى
ان الاولى قوة قابلة والخيالية قوة حافظة وليست قوة القابلة والحافظة
واحدة ويتلو القوة الخيالية قوة اخرى اذا كانت في الناس واستعملها
العقل سميت القوة المفكرة واذا كانت في الحيوانات او في الناس واستعملها
الوهم سميت القوة المتخيلة والفرق بينها وبين الخيال ان الخيال لا يكون فيه
الا ماخوذا عن الحس والمتخيلة قد تركب وتفصل وتحدث من الصور
ما لم تحس ولا تحس البتة مثل انسان طاير وشخص نصفه انسان
ونصفه شجر ويتلو هذه القوى قوة الوهم وهي التي يدرك في
المحسوسات معاني غير محسوسة والدليل على ان في الحيوان مثل هذه القوة
ان الشاة اذا رات الذئب خافت وهربت فقد ادركت لا بحد
صورته وشخصه وادركت عداوته ومضادته واذا رات السخلة
التي ولدته حنت فقد رات اذا شخصها وادركت ملائمتها وكذلك
الحيوان يميز اليفه والمحسن اليه ويقصده لمنافعه ويدرك مضادة
المسيء اليه من الناس فيهرب منه او يقصده بالسوء ومحال ان يدرك
الحس ما ليس بمحسوس والخيال فبقي ان في الحيوان قوة مدركة لهذه
المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وتسمى هذه القوة بالوهم
ويتلوها قوة اخرى هي خزانة لها وتسمى الذاكرة والحفظ ونسبة الحفظ
والذكر الى ما يدركه الوهم نسبة الخيال الى ما يدركه الحس والخيال
وبنطاسيا في مقدم الدماغ ومبدءه القلب والمتخيلة والوهم في

ويقصد متابعته ذ ل
البعض الى الالف المصاحب

الدماغ ومبدأه القلب والذكر والحفظ فى مؤخر الدماغ ومبدأه القلب
الحيوان اول ما يتكون منه يتكون قلبه وفى قلبه روحه ومبدأ القوى
كلها ثم تفيض عنه فى الاعضاء قوى بحسبها ويتم هناك افعالها فاذا تكون
الدماغ فاض اليه قوة الحس والحركة وتم هناك فعله الاول لان الروح
يكتسب اعتدالا بتبريد الدماغ ثم تفيض من الدماغ الى الالات الجزوية
فيتم هناك فعله الثانى وكما ان الدماغ ليس وحده بصيرا وان كان
مبدأ للبصر بل البصر يتم بعضو غير الدماغ كذلك القلب ليس وحده الحس
لجميع البدن وان كان مبدأه وكذلك فى الحركة فان الدماغ الته الاولى
فيهما والعصب الته الثانية والة الدماغ الاولى وكما ان الدماغ ينفذ منه
فى عصبة واحدة قوى مختلفة فى ان بعضها حاسة وبعضها محركة و
الحاسة بعضها ذايقة مثلا وبعضها لامسة كذلك قد ينفذ من القلب فى
الشريان الواحد الى الدماغ قوة احساس وحركة والى الكبد اذا تخلف
قوة التغذية فلا يمنع ان ينفذ من مبدأ واحد قوى مختلفة فى الة
واحدة ثم ينقسم فى الاعضاء فيتفرق فيخص كل عضو منها قوة على حدة
فيكون الشريان ينفذ فيه ما دام واحدا الروح حاملا لمبادى القوى كلها
ثم اذا انقسم فارتفع شعبة منه الى الدماغ نفذ فيها قوة واذا انحطت
شعبه الى الكبد نفذ فيها قوة اخرى فان شعب العصب هذه احوالها
وايضا فان شعب الاوردة هذه احوالها فان لكل عضو قوة غاذية مخالفة
لما فى العضو الاخر فى النوع وانما مبدأها كلها الكبد بعد القلب والتها

الوريد

وذلك
الوريد ومن عرف التشريح لم يستبعد هذا فالقلب مبدأ للقوى كلها
لان النفس واحدة بالذات وانما تحل هذا القلب ثم يكون مبدأ القوى كثيرة
وبين البدن وبين القوى جرم لطيف حار هو الحامل الاول لهذه القوى كلها
ويسمى الروح وهو حادث عن امتزاج لطافة هذه الاخلاط ونجاريتها
على نسبة واحدة محدودة كما ان الاعضاء حادثة عن امتزاج كثافة هذه
الاخلاط ولولا ان القوى تنفذ بتوسط جسم لما كانت السدد يمنع الحس
والحركة ولولا ان هذا الجسم شديدا اللطافة لما نفذ فى شباك العصب وهذا
الروح ما دام فى القلب فيسمى روحا حيوانيا ثم اذا حصل فى الدماغ و انفعل
انفعالا ما سمى روحا نفسانيا ومسكنه هناك فى تجاويف الدماغ
وبطونه ثم اذا حصل فى الكبد سمى روحا طبيعيا ومسكنه بطون الاوردة
وهذا الروح يحصل فى القلب على مزاجين فى اكثر الحيوان مزاج ونسبة
حارة يختص بالذكران ثم يفعل الطبيعة الات الذكورية ومزاج ونسبة
اقل حرارة يختص بالاناث ثم يفعل الطبيعة الات الاناث ولنعد الى القوى
الحسية فنقول ان السمع والبصر خلقا لادراك ما بعد واللمس لادراك
ما قرب والشم والذوق لتميز الغذاء وبنطاسيا ليستدل من محسوس على
محسوس حتى ان قصر الشم والذوق فى الدلالة على الغذاء مثلا دل عليه
اللون لان الحاس الاول يكون قد عرف هو ان هذا اللون لهذا الطعم
اذا اجتمع عنده صورة اللون والطعم فى الخيال معا والخيال يحفظ ذلك
فلا يحتاج كل وقت الى التجربة والوهم ليدرك ما لا بد منه من معان

غير محسوسة والذكر لذلك يحتاج الوهم دائما الى الجزئية والمتخيلة ليستعيد الوهم
لها ما زال عن الذكر او يستنبط ما ليس يذكر بعرض صورة خيالية مركبة و مفصلة
ليوافق الذي من شأنه ان يتبعه ذلك المعنى فيحصل له ذلك المعنى المطلوب

فصل في تكوّن الانسان وقوى نفسه وتعريف العقل الهيولاني فاذا
امتزجت العناصر امتزاجا قريبا جدا من الاعتدال حدث الانسان ويجمع فيه
جميع القوى النباتية والحيوانية ويزداد نفسا يسمى ناطقة ولها قوتان
قوة مدركة عالمة وقوة محركة عاملة والقوة المدركة العالمة تختص
بالكليات الصرفة والقوة المحركة العاملة تختص بما من شأن الانسان ان
يعمل فيستنبط الصناعات الانسانية ويعتقد القبيح والجميل فيما يفعل ويترك
كما ان النظرية تعتقد الحق والباطل فيما يرى ولكل واحدة من القوتين
ظن وعقد والظن ضعف فعل والعقد قوة فعل والقوة العاملة مستنهضة
بالعادات مروية في الصنائع مختارة للخير او ما يظن خيرا في العمل ولها
الجربزة والغباوة والحكمة العملية المتوسطة بينهما وبالجملة بجميع الافعال
الانسانية وتستعين كثيرا بالقوة النظرية فيكون عند النظرى الرأى الكلى
وعند العملى الرأى الجزوى المعد نحو المعمول واما القوة النظرية فلها مراتب
فاول مراتبها ان يكون لها استعداد للتهيؤ لا للبدن ولا لمزاج للبدن وذلك التهيؤ
بجنب المعانى المعقول الكلية وقد بان في كتب المنطق وكتب الطبيعية
بحسب نظرين واعتبارين مختلفين ان الصورة المعقولة ما هي والصورة
المحسوسة ما هي والكلية ما هي والجزوية ما هي وان هذه القوة كيف يحدث

فيها المعقولات

فيها المعقولات الكلية وهذا التهيؤ قوة للنفس تسمى العقل الهيولاني و العقل
بالقوة وانما تسمى هيولانيا لانه كما ان للاجسام هيولى لا صورة لها البتة ولكن
من شأنها ان يقبل كل صورة محسوسة كذلك في الانفس هيولى لا صورة لها البتة
ولكن يقبل كل صورة معقولة ولو كانت مخصوصة بصورة محسوسة لما
صلحت لان يقبل الصور المعقولة على ما نثبته عن قريب ولو كانت مخصوصة
بصورة معقولة لما قبلت غيرها قبولا مستقيما كاللوح المكتوب فيه ولكنها
استعداد محض لقبول الصور كلها فصل في ان العقل الهيولاني بالقوة
عالم عقلي وانه كيف يعقل المعقولات المحضة والمحسوسات التي هي معقولة
بالقوة وانها انما تخرج الى الفعل بالعقل الفعال وانها يكون اولا عقلا بالملكة
ثم بالفعل ثم عقلا مستفادا ومن شأنها ان يصير عالما عقليا اى يحصل فيها
صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه عن المادة وما هو بذاته غير معقول
بل صورة في مادة ولكن القوة الفعلية تجرد صورته عن المادة على ما نوضح
عن قريب فيكون خالقة وفاعلة للصورة المعقولة وقابلة لها معا
والعالم اما عالم عقلي واما عالم حسي وكل عالم حسي فانما هو ما هو بصورته
فاذا حصلت صورته لشىء على ما هو عليه فذلك الشىء في نفسه عالم فالعقل
الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل لانه يتشبه بالعالم العقلي ويتشبه
بنفسه العالم الحسي فيكون فيه مهيئة كل شىء موجود وصورته فان
عسر عليه شىء فاما لانه في نفسه ضعيف الوجود خسيسة يتشبه بالعدم وهذا
مثل الهيولى والحركة والزمان واللانهاية واما لانه شديد الظهور فيبهر القوة
من الباهرة يعجز الناظر

كالضوء المقوى للابصار وهذا مثل مبدا الكل والامور العقلية
فان كون النفس الانسانية في المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه الظاهرات
جدا في الطبيعة فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة
واستكملت تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى
وفي علمه السابق لكل وجود بالذات لا بالزمان فهذه القوة التي تسمى
عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان تشبه بالمبدا الاول
ولما كان كل ما يخرج من القوة الى الفعل يخرج بسبب مفيد له ذلك
الفعل ومحال ان يحدث فيه فعل عما ليس له ذلك الفعل وينتقش صورة
في شيء عما ليس له تلك الصورة ويفيد شيء كمالا فوق الذي له فيجب ان
يخرج هذه القوة الى الفعل بشيء من العقول المفارقة المذكورة اما
كلها واما الاقرب الينا في المرتبة وهو العقل الفعال وكل واحد من
العقول المفارقة عقل فعال لكن الاقرب بنا عقل فعال بالقياس الينا
ومعنى كونه فعالا انه في نفسه عقل بالفعل لا ان فيه شيئا هو قابل
للصورة المعقولة كما هو عندنا شيء وهو كمال بل ذاته صورة عقلية قائمة
بنفسها وليس فيها شيء مما هو بالقوة ومما هو مادة البتة فهي عقل
تعقل وتعقل ذاتها لان ذاتها احد الموجودات المفارقة للمادة
فلا يفارق كونها عقلا كونها معقولا ولا كونها هذا العقل كونها هذا
المعقول واما عقولنا فيفارق فيها ذلك لان فيها ما بالقوة فهذا
احد معاني كونه عقلا فعالا وهو ايضا عقل فعال بسبب فعله في

النفس

انفسنا واخراجه اياها من القوة الى الفعل وقياس العقل الفعال الى
قياس الشمس لابصارنا وقياس ما يستفاد منه قياس الضوء المخرج للحس بالقوة
الى الفعل والمحسوس بالقوة الى الفعل فاول ما يحدث من العقل الفعال في العقل
الهيولاني هو العقل بالملكة وهو صور المعقولات الاولى التي حصل بعضها
لا بتجربة ولا قياس ولا استقراء البتة مثل ان الكل اعظم من الجزء وبعضها
يحصل بالتجربة مثل ان كل ارض ثقيلة وهذه الصورة تتبعها القوة على
كسب غيرها فيكون كالضوء للابصار واذا حصل العقل بالملكة استعدت
النفس للعقل بالفعل والعقل المستفاد وكلاهما واحد بالذات مختلف بالاعتبار
فانه اذا حصل العقل بالملكة تمكنت النفس من استعمال القياس والحدود
توصلت الى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب واما الاعتقاد
المقبول بعد قيام القياس والحد فيكون بفيضان نور العقل الفعال ويكون ح
حاله حال المعقولات الاولى فانه كما ان الكل اعظم من الجزء مقبول بنور العقل
الفعال بلا حجة فكل ما صح بالقياس والحد بعد قيامهما مقبول بنور العقل
بلا حجة فان النتيجة بالحقيقة تال يتلو لما كان قياسا كاملا
وكما ان هناك لو سال سائل لم كان هكذا لم يكن جواب كذلك هيهنا اذا
سال سائل لم كان القياس الصحيح والحد الصحيح يوجب علما لم يكن جواب
بل المبدا هو العقل الفعال في جميع ذلك فاذا حصل للنفس المعقولات
المكتسبة صارت من جهة تحصيلها لها وان كانت غير قائمة فيها بالفعل
لان لها ان تعقل متى شاء من غير استيناف طلب واذا اعتبر وجودها فيه

بالفعل تامة سميت تلك المعقولات عقلا مستفادا من خارج اى من العقل
الفعّال بطلب وحيلة وربما قيل له عقل بالفعل بالقياس الى ذاته و مستفادا
بالقياس الى فاعله وغاية كمال العالم العايد ان يحدث منه انسان وساير
الحيوانات والنباتات يحدث اما لاجله واما لئلا تضيع مادة كما ان النجار
الحاذق يستعمل الخشب فى غرضه فما فضل لا يضيعه بل يتخذه قسيا وخلالا
وغير ذلك وغاية كمال الانسان ان يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد و لقوته
العملية العدالة وههنا يختم الشرف فى عالم المعاد **فصل** فى ان
المعقولات لا تحل جسما ولا قوة فى جسم بل جوهرا قائما بنفسه ونحن الآن
ملتمسون ان نعرف كيف ياخذ كل قوة مدركة صورة المدرك فنقول ان
المدرك اذا كان ذاتا عقلية فلا يجوز ان يدركه قوة حسية ولا قوة فى
جسم بوجه من الوجوه والبرهان على ذلك ان كل قوة فى جسم فان الصورة
التى تدركها تحل جسمها لا محالة ولو كانت تحلها مجردة عن الجسم لكان لتلك
القوة قوام دون الجسم ثم لا يجوز ان يكون لصورة عقلية كيف كانت عقلية
بذاتها او بتجريد العقل لها تصور وحلول فى جسم وذلك لان كل معنى و
ذات عقلية فهى بريئة عن المادة وعن عوارض المادة وانما هو حد فقط
ثم كل صورة تحل جسما فقد يمكن فيها ان ينقسم فان تشابهت الاقسام فيكون
الشئ لم يدرك مرة بل مرارا كثيرة بل مرارا بغير نهاية بالقوة وان لم يتشابه
الاقسام وجب ان تختلف فيجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من
الصور التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء تلك الصورة يكون

اجزاء معنى الذات ومعنى الذات لا يمكن ان يقسم الا على هذا الوجه ولكن
القسمة ليست واجبة ان يكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة
فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفق فصلا وجنسا فليفرض جزءا
جنسا وجزءا فصلا معينا ولنقسم على خلاف تلك القسمة فان كان ذلك بعينه
فهذا مح وان كان فصلا آخر وجنسا آخر حدث للشئ فصول كيف اتفق واجناس
كيف اتفق وبغير نهاية وهذا مح ثم كيف يجوز ولم يجب ان يكون صورة هذا الجانب
مختصا بانه جنس وصورة هذا الجانب مختصا بانه فصل وان كان هذا الاختصاص
يحدث بتوهم القسمة فالتوهم تغير صورة الشئ وهذا مح وان كان موجودا
فيجب من ذلك ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال فى كل
واحد من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية فيكون
للمعقول الواحد مبادى معقولة بلا نهاية ثم كيف يمكن ان يحصل من
معقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الجنس
فيجب ان تحل طبيعة الفصل وصورته فى الجسم حيث طبيعة الجنس فيستحيل
ح هذه القسمة ثم الواحد الذى لا قسمة له كيف يعقل والحد من جهة
ما هو حد واحد فكيف يعقل من جهة وحدته والفصول المجردة التى لا
تنقسم الى فصول والاجناس المجردة التى ليس لها اجناس وفصول والمعقولات
التى لا قسمة لها الى مبادى حدود كيف يعقل فقد بان واتضح ان المعقولات
الحقيقية لا تحل جسما من الاجسام ولا يقبلها صورة متقررة فى مادة
جسم هذا قسم **فصل** فى ان المحسوسات لا يعقل البتة من جهة ما هى محسوسة

بل يحتاج الى آلة جسمانية تحس بها او تتخيل وان القوة العقلية تنقلها
من المحسوسية الى المعقولية وان ذلك كيف هو ونعود الى الراس ونقول واما
ان كان المدرك ذاتا محسوسة فلا يجوز ان يعقل ايضا على ما هو عليه من محسوسية
لان محسوسيته توجب ان يتخيل له في التصور اجزاء متفارقة فيكون مثلا
زواية في جانب وخط في جانب آخر ويد في جانب وراس في جانب آخر
واذا افترقت في التصور هذا الافتراق فاما ان يكون ذلك لافتراقها
في المعنى او لافتراقها في المادة وافتراقها في المعنى والصورة لا يوجب ان
يوجد فيها افتراق في التخيل وذلك لان المعاني المختلفة قد تتخيل
معا مثل سواد وصلابة وشكل والمعاني المتفقة قد تتخيل متفرقة
مثل يدين ورجلين فبقي ان يكون السبب في ذلك افتراقها في المادة
فوجب ان يكون قابلها معنى في المادة وان شئت ان تستقصي هذا
فتامل تلخيصنا لكتاب النفس ولكتاب الحس والمحسوس ولكن العقل
اذا رام تصور هذه المعقولات جردها عن المادة وعلائقها معا ورفع الكثرة
واخذ الطبيعة الكلية المشتركة لان الكثرة تابعة للمادة والمعنى لا كثرة فيه
ورفع ما يلحق المعنى من وضع وشكل وكيفية وكمية واين فان جميع ذلك من
علائق المادة ولو كانت من علائق الحد والمعنى لما اختلف زيد وعمرو
في وضع واين وكيف وكم مع اتفاقهما في الصورة فقد بان انه ليس شيء
مما هو محسوس بمعقول ولا مما هو معقول بمحسوس وان العقل هو الذي
يخلص المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها وانما يفعل بالملكة المستفادة من

الشيء الذي

الشيء الذي هو بذاته عقل وبجوهره معقول لا بان يجرده العقل عن هيئة
غير معقولة فيصير معقولا وبالحري ان يكون مثل هذا الجوهر مبدا لان يعقل
به غيره ما ليس بذاته معقولا وذلك لان الذي هو بذاته فهو مبدا في كل شيء
لما ليس بذاته فالحار بذاته هو الذي يسخن والبارد بذاته هو الذي يبرد
فالعقل بذاته هو الذي يخرج العقل بالقوة الى الفعل

فصل في مراتب تجريد
الصور عن المادة ونقول ان كل ادراك حسي ووهمي وعقلي فهو تجريد
الصورة عن المادة ولكن على مراتب فالحس يجرد الصورة عن المادة لانه
ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوسات فالحاس عند كونه حاسا بالفعل وكونه
حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا احدث فيه اثر من المحسوس ان
يكون مناسبا للمحسوس لانه ان كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله
احساسا به فيجب لا محالة ان يكون صورته مجردة عن مادته ولكن الحس
لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما لكن ياخذها مع علائق المادة وما فيها
الى المادة حتى اذا غابت المادة بطلت تلك الصورة واما الخيال فيا خذ
الصورة فيجرد اكثر وذلك لان تلك الصورة يكون فيه ولا مادة لها ويكون
فيه وان غابت المادة ايضا ولكن لا يكون مجردة عن العوارض اللاحقة
لها من المادة فان الخيال لا يتخيل الا ما احس ولا يتخيل انسانا من جهة
ما هو انسان بحيث يشاركه فيه كل انسان بل من جهة ما هو انسان ما
وبقدر ما من الكم والكيف والاين والوضع ثم الوهم يجرد الصورة عن المادة
اكثر لانه ياخذ معاني غير محسوسة بل هي معقولة لكن لا ياخذها كلية

معقولة بل مربوطة بمعنى محسوس مثلا ان الوهم لا يتوهم الضار والنافع بما هو ضار
ونافع كلي بل بما هو هذا الشخص واما العقل فانه يجرد الصورة تجريدا تاما فيجردها
عن المادة ويجردها عن اضافة المادة اليها ويجردها عن لواحق المادة ويأخذها
اخذا محضا فاما ما كان بذاته عقلا فلا يحتاج في تعقله الى هذه المعاني
من شان هذه القوة ان يصير عالما لان العالم هي ما هي بصورها وهي تأخذ
صورة كل محسوس ومعقول فترتب فيها من المبدأ الاول الى العقول التي هي الملائكة
المقربة الى الانفس التي هي الملائكة بعدها الى السموات والعناصر وهيئة الكل
وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الفعال باقي الذات فانا قد
اوضحنا ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم فاذا هذه القوة لجوهر غير جسم
ولا منطبع في جسم فان كانت في جسم فبمعنى آخر على ما نذكره بعد **فصل**
في استقصاء القول في ان العقل لا يعقل بالة ولا يفسد النفس منا بفساد الالة
ومما يوضح ان هذه القوة لجوهر غير جسم ولا في جسم وهو المسمى بالنفس الناطقة
ان معقولات هذه القوة بالقوة امور غير متناهية واعتبر ذلك من الصور
العددية والاشكال الهندسية فهي اذن قوة على امور غير متناهية ليس شيء
منها ممتنعا عليها وقد صححنا انه ولا قوة من القوى الجسمانية يكون غير متناهية
وايضا فان هذه القوة ان كانت تعقل بذاتها فلها قوام بذاتها لان الذات
قبل العقل فاليس له انفراد بقوام ذات فلا يجوز ان يكون له انفراد بفعل لكن
هذه القوة تعقل بذاتها بغير آلة وذلك لانها تعقل ذاتها وتعقل آلتها و
تعقل انها عقلت فليس لها آلة الى آلتها ولا الى ذاتها وفعلها ولو كانت تعقل بالة

لكانت

لكانت لا تعقل الالة ولا ذاتها ولا فعلها اذ كانت لا آلة لها بينها وبين غيرها
ولم يكن بينها وبين ذاتها وبين آلتها وفعلها آلة ولهذا كان الحس لا يحس ذاته
ولا آلته ولا احساسه لانه كان يحس بالة فاذن للجوهر الذي له قوة العقل انفراد
بذات وقوام بذات ولو كانت تعقل بالة لكانت الشيخوخة توجب في كل
شيخ وهنا في العقل كما يوجب وهنا في الفهم والحدس والحس والتخيل فان
ذلك بسبب ان فعل هذه القوى بالة فاذا كلت الالة كل الفعل ولو اعطي
الشيخ بصرا مثل بصر الشاب لابصر كما يبصر الشاب فقد بان ان العقل ليس بالة
جسمانية والا لكان لا يمكن ان يبقى على حالة احد من الشيوخ البتة ولكن العقل
في اكثر الامر يزداد قوة بعد الاربعين وهناك يأخذ البدن في الضعف
وايضا فلو كان العقل يفعل بالة من آلات البدن لكان قوة العقل
ينتقض باستعمالها في المعقولات الصعبة لانفعال الالة ولكانت
اذا ادبرت عن معقول قوي لم يدرك الضعيف لان الالة يكون انفعلت
مثلا ان الحس يضعفه استعمال المحسوسات القوية ويبقى بعدها فيه
اثر يمنعها من الشعور بالمحسوسات الضعيفة وهذا في الالوان والطعوم
والارايح والاصوات والملامس واحد ولو كانت هذه القوة العقلية
تعقل بالجسم لما كانت تعقل الاضداد بعقل واحد هذه فهذه اقناعيات
يمكن ان يرد الى البرهان واما الحقيقي فهو ما سلف ذكره وههنا براهين
اخرى حقيقية لا نطول الكتاب بتعديدها فقد بان واتضح ان النفس
الانسانية مستغنية في القوام عن البدن وفساد البدن ليس سببا لفسادها

وذاته ليس سببا لفساده وضدّه ليس سببا لفساده لانّ الجوهر لا ضدّ له
وعلّته الموجبة وهو العقل الفعّال ليس سببا لفساده بل لوجوده وكماله فلا
سبب له اذن في فساده فهو اذن باقٍ دائما **فصل** في حلّ شبهة
اعتمدها بعض من يرى انّ النفس الناطقة كمال غير مفارق ويجب ان لا
تشتغل بما يقول انّ النفس لو كان كمالا مفارقا لكان كالربّان للسفينة فكان
يجوز ان يدخل ويخرج الربّان وذلك انّه ليس اذا شبّه شيء بشيء من
جهة فيجب ان يشبهه من كلّ جهة ولا النفس يوصف بالدخول والخروج
بل ذاتها في الجوهر مباين لكلّ مكانيّ ومكان ولكن يتوانى في هذا البدن
لانّ تدبيره وتحريكه ومبادي ادراكه كالقوى الغاية منه مخصوصة
بالبدن الذي انّما وجدت هذه النفس مع وجوده وانّ هذه العلاقة
بينهما ثابتة ما ثبت البدن فاذا فسد البدن بقي ذلك الجوهر مفارقا
بحاله ولا بما يقول انّه لو كانت النفس مفارقة الذات للبدن لما كان يتحد
منهما حيوان او انسان واحد كما يتحد اشياء من الصورة والمادة فنقول
انّه بالحقيقة لا يتحد من المادّة والصورة شيء واحد من كلّ جهة بل يتحد
منهما شيء هو واحد بجزئه الكائن منهما وبفعله الذي يتم من صورته
ويكون الصورة مختصة في تكميلها لهذه المادّة ولكن اتفق في الصورة
المادية ان لا يتم منها هذا المعنى الا ان يوجد في المادّة منطبعة لانّ
وجودها لا يمكن الا هكذا الا انّ حدوث شيء واحد منهما يقتضي هذا
فان كانت الصورة ليست مادية لكنها تكمل مادة ويحدث من اختصاص

مثل ما يدخل ويخرج

تكميلها

فعلها به

فعلها به نوع من مادّة محسوسة وصورة معقولة فلا كثير عجب فانّ مفارقة
الذاتين في الجوهر ليس يمنع اتحاد ذات واحدة فكذلك اذا افترقا في ما وراء
الذات فكان هذا مكانيا وهذا غير مكانيّ او كلاهما مختلفين في مكانيهما
والعجب انّ قائل هذا القول يجعل هذا العقل الفعّال فيطبعه في مادّة هذا
الجسم ويجوز منهما ان يحدث انسان كامل من جهة ما هو انسان كامل والعقل
الفعّال ابعد الاشياء من ان ينطبع في المادّة وبعد ذلك فيجوز ان يكون
العقل الفعّال الغير المائت والفاسد والمتجزّي في زمان واحد موجودا في
ابدان غير واحدة على سبيل الحلول بواسطة التهيّؤ الذي للمزاج فهؤلاء
يستغرب هذا ويستغرب غيره ولا بما يقول انّه لو كانت النفس مفارقة الذات
للبدن لكان البدن لا يفسد بمفارقة النفس كما انّ السفينة لا يفسد بمفارقة
الربّان فانّ السفينة انّما لا يفسد عند مفارقة الربّان صورتها التي
لها بما هي سفينة ويفسد كونها بحيث يصدر عنها ما اتخذت له وليس
لذلك المعنى اسم وكذلك الجسد لا يفسد عند مفارقة النفس صورة الجسد التي له
ويفسد كونه بحيث يصدر عنه افعاله من جهة ما هو لا جسد فقط بل
حيوان او انسان وهذه الصورة طبيعية ذاتية وتلك العلاقة
التي بين السفينة والربّان صناعية وزوال المعنى الصناعي لا يكون
كزوال المعنى الطبيعي وكذلك التأثير الواقع بزوال الربّان لا يكون ظهوره
في جرم السفينة كالتأثير الواقع بزوال النفس وبالجملة لا يجب ان نشتغل
في هذه الاشياء بالامثلة بل بالبراهين وقد برهنّا انّ قوّة العقل الجوهر

غير جسداني ولا منطبع في جسد ونسميه نفسا ناطقة **فصل** في ان
النفس الناطقة كيف يكون سببا للقوى النفسانية الاخرى فبينا ان هذه
النفس الناطقة هي سبب ايضا للنفس الحساسة والنامية والمحركة في
الانسان وان كان سببها في غير الانسان غير هذه النفس وهو العقل
الفعال على ان العقل الفعال ايضا سبب مع نفس الانسان لساير القوى
التي في الانسان ومثال ذلك ان من شان النار اذا وجد عرضا او
منفذا في بيت ان تضيء وتسخن هواه فان اتفق ان كان البيت من
التهيؤ بحيث يشتعل فيه سراج او ينفذ جوهره نايح يكون النور و
الحرارة فيه من الخارجة والداخلة معا فما كان من الابدان المتكونة
ذوات الانفس ليس يمكنه ان يقبل من العقل الفعال جوهرا مثله في
القوة بل اثارا امسا قبل القوى النفسانية فقط بحسب هيوليه وما كان
بحيث يمكن ان يقبل هذا الجوهر قبله فحدث من ذلك الجوهر ومن العقل
الفعال معا فيه القوى النفسانية **فصل** في ان النفس الناطقة
تحدث مع حدوث البدن ونقول ان هذا الجوهر حادث مع حدوث
البدن الانسان وذلك لان النفس الانسانية كثيرة بالعدد وهي جواهر
غير هيولانية فكثرتها اما ان يكون لذاتها او لعلة المادة والهيولى
فان كانت كثرتها واختلافها بالعدد لاختلاف ذواتها فالفرق بين الانفس
الانسانية بالفصول وظاهر ان هذا محال بل الانفس الانسانية نوع واحد فبقي
ان يكون اختلافها بسبب الابدان التي لها ولاجلها تكثرت ثم اذا تكثرت

في الحدوث

في الحدوث معها ما لكل واحد منها ذات على حدة وايضا اكتسبت هيئات
مادية بها تتغاير فان كان تكثر نفس عمرو وزيد بسبب المادة فاما ان يكون
ذلك بدنا زيد وعمرو واما ان لا يكونا فان لم يكن بدنا زيد وعمرو وجب ان
يكونا بدني انسانين اخرين قبلهما فانه لا يمكن ان يقال ان سبب تكثرهما
ابدان قبل ابدان بلا نهاية لا بدنا زيد وعمرو فانه ان كان حال كل بدنين
لهما حال بدني زيد وعمرو فليس ولا شيء من الابدان بسبب لتكثرهما
اذا كان قبل كل بدنين هما متكثرين مختلفين بل يجب ان يكون بدنا
لا محالة هما علتا تكثرهما فان الامر الجزوي علته امر جزوي والكلي علته امر كلي
فتكثر النفس الانسانية على الاطلاق لتكثر الابدان الانسانية على الاطلاق
واما تكثرها بين النفسين فلتكثر هذين البدنين لا غير فقد وجب ان
النفس الانسانية علة تكثرها ابدان انسانية فلا يجوز ان يوضع سابقة
لتلك الابدان والا لم يكن متكثرة ولم يكن نفس زيد غير نفس عمرو وكل
واحد ليس له عظم ولا يجوز ان ينقسم الى اثنين مفترقين البتة فوجب
ان لا يصير في الحال الثانية نفس زيد غير نفس عمرو بالعدد وهذا محال
فقد بان ان الانفس الانسانية حادثة مع حدوث الابدان الانسانية
ولا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت بل هو على المجرى
الطبيعي لان الامر الاتفاقي لا يكون دائما او اكثريا وهذا دائم لكل نفس فتبين
اذن انه كما يتولد بدن انسان على المزاج الخاص بالانسان فيتولد معه
نفس انسانية علتها العقل الفعال لان كل حادث فله علة **فصل** في منع

التناسخ واذا كان هذا هكذا فلا يجوز ان يكون النفس التي يفارق تعاود فتدخل بدنا اخر من الناس فان البدن الحادث يحدث له معه نفس فان صارت له نفس اخرى صار ذلك الانسان ذا نفسين لكن كل انسان انما هو ذو نفس واحدة ولا يشعر الا بنفس واحدة وان كانت له نفس اخرى لا يشعر بها ولا يحدث له منها فايدة فليست تلك نفسا له لان كون النفس في البدن ليس انها توضع زاوية من البدن او يكون عرضا في جزء من البدن بل على انها مدبرة للبدن مستعملة له فقد بان وصح ان الانفس الانسانية حادثة وباقية بعد المادة بلا كرور في الابدان ولا تناسخ **فصل** في الدلالة على السعادة الاخروية الحقيقية وانها كيف تتم بالعقل النظري والعملي معا وان الاخلاق الردية كيف يضادهما ولم اقرنا بالعدالة والاشارة الى الشقاوة التي يقابلها والذي بقي علينا ان نوضحه ونشرحه احوال الانفس بعد المفارقة ويجب ان نقدم لتلك مقدمات فنقول ان لكل قوة فعلا هو كمالها وحصول كمالها سعادتها وكمال الشهوة وسعادتها هو اللذة وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة وللوهم الرجاء والتمني وللخيال التخيل المستحسن وكذلك كمال الانفس الانسانية ان يكون عقلا مجردا عن المادة وعن لواحق المادة فان النفس الانسانية ليس فعلها الذي يختص بها ادراك المعقولات فقط بل لها بمشاركة البدن افعال اخرى لها بحسبها سعادات وذلك اذا كانت هي على ما ينبغي وذلك ان يكون تلك الافعال سائقة الى العدالة ومعنى العدالة ان يتوسط النفس بين الاخلاق

المتضادة

ل ل

المتضادة فيما يشتهي ولا يشتهي وفيما يغضب ولا يغضب وفيما يدبر به الحيوة ولا يدبر والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له فان العلاقة التي بين النفس والبدن يوجب بينهما فعلا وانفعالا فالبدن بالقوى البدنية يقتضي امورا والنفس بالقوة العقلية يقتضي امورا متضادة لكثير منها فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره وتارة تسلم للبدن فيمضي البدن في فعله فاذا تكرر تسليمه له احدث ذلك في النفس هيئة اذعانية للبدن حتى انه يعسر عليه بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته فاذا تكرر قمعه له حدث منه في النفس هيئة غالبة تسهل بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ما كان لا يسهل قبل وانما تقرب هيئة الاذعان وقوع افعال من طرف واحد في التقصير والافراط وانما يقع هيئة الاستيلاء بان يجري الافعال على التوسط فلا يمكن ايجاب شيء بل سلب شيء فان المفاتو مثلا لا حار ولا بارد وبالحقيقة فان الهيئة الاستيلائية ليست هيئة غريبة من جوهر النفس بل هي من طبع التجرد والتفرد عن المادة ولواحق المادة والهيئة الاذعانية هي الغريبة المستفادة من المادة المضادة لما عليه مقتضى جوهر النفس فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالما عقليا وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن ان يكون لها الهيئة الاستيلائية ثم اللذة تتبع الادراك لا حصول الكمال بل اللذة هي ادراك الملائم فاللذة

يدير ذ

فان الكمال قد يحصل بدون اللذة

الحسية هي ادراك الملايم الحسي ويجب ان يكون بغتة وذلك لان الحس انما
يحس بالخلاف ولا يحس بتشبيه الالة في الكيف فاذا استقر الكيف الحسي في
الالة لم يحس بها من الوارد عليها فانما يكون اذا قبل الاستقرار فلهذا
يكون اللذة الحسية هي الحس بالملايم بغتة واما الملايم الحسي فاذا وصل
ووجد ولم يحس به لم يكن لذة وكذلك الغلبة اذا وقعت ولم يحس بها
لم يكن لذة وقد اخطا من ظن ان اللذة الحسية هي الرجوع الى الحالة
الطبيعية فاذا بلغت لم يكن لذة فان هذا ليس بلذة بل سبب في بعض
الاشياء لوقوع اللذة لكن اللذة هي الاحساس بذلك الرجوع من جهة
ما ذلك الرجوع ملايم وبالجملة فان اللذة الحسية هي الاحساس بالملايم وكذلك
كل لذة وملايم كل شيء هو الخير الذي يخصه والخير الذي يخص الشيء
هو كماله الذي هو فعله لا قوته فملايم النفس الناطقة تعقل الخير المحض و
الموجودات الكاينة عنه على النظام الذي يجعلها في وحدة واحدة متسقة
من الواحد الحق وتعقل ذاته فادراك النفس الناطقة لهذا الكمال هو لذتها
وقد يجوز ان يكون الكمال الذي للشيء بالطبع قد يصل اليه ويحصل له و
يدركه ولا يلتذ به او يشتهي ويلتذ ما ليس بالحقيقة لذيذ السبب خارج
لان هذا امر غريب غير ذاتي له لسبب عارض غريب لا محالة وهذا مثل
ما ان الحاسة الذوقية اذا عرض لها افة لم يستطب الحلو ولم يلتذ به و
ربما اشتهت من الطعوم ما ليس لذيذا بالحقيقة وكذلك الشم للروايح والسبب
في ذلك انه لا يشعر بالملايمة فكذلك ليس يجب ان لا يلتذ النفس الناطقة بما

يحصل لها

يحصل لها من كمالها ويلتذ بغير ذلك اما لمرض نفساني واما للبدن الذي يقارنها
وكمالات الافراد اذا زالت عن الحاسة عادت الى ما لها بالطبع وكذلك مقارنة النفس
للبدن اذا بطلت ورجعت النفس الى جوهرها وجب ان يكون لها من اللذة
والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس به اللذة الحسية وذلك لان اسباب
هذه اللذة اقوى واكثر والزم للذات اما قوتها فلان الادراك عقلي محض
لحقيقة الشيء الملايم والخير الخاص بالمدرك واما الشهواني فادراكه ظاهري
غير متوغل الى حقيقة الشيء الملايم بل انما يصل الى ظاهره وبسيطه وكذلك ما
يجري مجراها ولان المدرك والمنال ليس ملموسا ماكولا او رائحة او ما اشبهها
بل الشيء الذي هو البهاء المحض والخير المحض والذي يفيض عنه كل خيرية وكل
نظام وكل لذة وكذلك ما بعده من الجواهر الروحانية الملكية التي هي معشوقات
بذواتها واما اكثر فلان مدرك العقل هو الكل ومدرك الحس هو بعض
من الكل والحس بعض الاشياء المحسوسة ينافيه وبعضها ملايمة وللعقل
لكل مدرك معقول ملايمة ويكمل ذاته واما الزم اللذات فلان الصور
المعقولة التي يعقلها العقل يصير ذاته فيرى ذلك الجمال لذاته والمدرك
ايضا ذاته فالمدرك والمدرك راجع كل واحد منهما على الاخر فوصول سبب
الالتذاذ الى المستلذ اشد واوغل في ذاته وهذه اللذة شبيهة بما اللذة
التي للمبدا الاول بذاته وبادراك ذاته وللروحانيين ومعلوم ان اللذة
التي لها والسعادة فوق لذة الحمار بالجماع والقضم ونحن لا نشتهي تلك
اللذة بالطبع بل بالعقل ولا نحس اليها ولا نتصورها وان كان البرهان والعقل

يدعوان اليها ومثلنا في ذلك مثل العنين فانه لا يحس الى لذة الجماع ولا يشتهيه
لانه لم يجربه ولم يعرفه وان كان الاستقراء والتواتر يعرفه وجود ذلك ويدله
على ان هيهنا للجماع لذة وكذلك حالنا في اللذة التي نعرف وجودها ولا نتصورها
ولو كنا نتصور كيفية ملائمة المعقولات للنفس او نشعر بها لكنا لا ندركها الان
يحصل لنا هذه اللذة والسعادة ولكنا ندركها ولا يدرك الملائمة التي لها
من جهة الشعور بها بسبب المادة فاذا فارقنا البدن وكنا قد حصل لنا العقل
بالفعل وكنا بحيث يمكننا ان يقبل تجلي العقل الفعال بالذات كمال القبول لها لعنا
دفعة المعقولات الحقيقية واتصلنا بها ولم يكن لنا نظر البتة الى ما تحتنا
من العالم الفاسد ولا ذكرنا شيئا من احوالها وحصلنا من السعادة الحقيقية
التي لا يمكن ان يوصف ونحن في الدنيا وفي البدن قد يلتذ بعض اللذة
بادراك الحق الا انها ضعيفة خفيفة خاملة لعلة البدن وانما يمكننا ان
نتوصل الى هذه السعادة اذا فارقنا البدن على الحقيقة وانما يكون
مفارقتنا البدن على الحقيقة اذا فارقنا وليس فينا هيئة بدنية مما
يحصل على سبيل الاذعان فانا في الدنيا لم يكن الا مستغرق الا النفس في
الابدان وكان البدن مع ذلك يعوقنا عن الشعور بلذة الكمال الذي
يكتسبه من غير مخالطة ولا ملابسة بل بسبب الهيئات التي للنفس من
البدن وبالعلاقة التي للنفس مع البدن وللاقبال الذي للنفس على البدن
فاذا فارقت النفس البدن ومعها تلك الهيئة باعيانها كانت كانها
غير مفارقة فهذه الهيئات يمنع النفس عن السعادة بعد البدن ومع ذلك

فيحدث

فيحدث نوع من الاذى عظيما وذلك لان هذه الهيئات مضادة لجوهر
النفس غريبة وكان اقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الاحساس بمضادتها
والان اذا زال ذلك الاقبال فيجب ان تحس بما يضادها فيتاذى به
اشد اذى وهذا نظير لمن به آفة او مرض له شغل شاغل فيغفل عنه
فاذا فرغ عن ذلك احس به ولكن لان هذه الهيئات غريبة فلا يبعد ان
يكون تماينزول على الدهر ويشبه ان يكون الشرايع جاءت لهذا المعنى فقيل
ان المؤمن الفاسق لا يخلد في العذاب واما النقص الذاتي للشاعر به
في الدنيا والكاسب شوقا لنفسه ثم تارك الجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل
اكتسابا ما او المعقول على العصبية والجحد فهي الداء العيا والالم الكائن عنه
بازاء اللذة الكائنة عن مقابله وكما ان اللذة الاخروية اجل من كل
احساس ملائم من مزاج او التيام تفرق اتصال كذلك الالم اشد
من كل احساس بمناف من مزاج نارية او زمهريرية او تفريق اتصال الكل
ضرب وقطع ونحن انما لا يتصور ذلك الالم للمعنى الذي قررناه وكما ان
الالم الحسي هو الاحساس بالمنافي والشوق والحركة الى الضد كذلك هذا
الالم وكما ان الحذر لا قد عرضت له لا يحس بالسبب المولم والمريض
لا يشتهي الطعام وان كان به جوع بوليموس وهو لا يشعر به فاذا زال السبب
احس بالشوق الطبيعي الذي له الى راحته وغذاءه وسعادته وكذلك النفس التي
في البدن لا تشتد منها الشوق الى كمالها الذي يخصها بعد التنبه له الا
اذا فارق البدن وخلا بباله في جوهره واعلم انه كما ان الصبيان لا يحسون

العصاب بدريان نشلدن ودريانيدن
شلدن از انكار وزقار وبتخفي
دريانيدن كرد

الكمد بن الغافل العقل الالهية

بوليموس يعلق باليونانية الشهوة العظيم
جدا ومعنى بوليموس الجوع
والمراد به جوع الاعضاء
مع شبع المعدة وبذا
يسمى بالجوع
البقري سعو

بالحقيقة
بالذات والالام التى تخص المدركين ويستهزؤن بهم وانما يستلذون
ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كالصبيان العقول وهم اهل
الدنيا والبدنيون عند مدركى العقول وهم الذين يخلصون عن المادة
فصل فى السعادة والشقاوة الوهمية فى الاخرة دون الحقيقية
واما الانفس الجاهلة فانها ان كانت خيرة ولم يحدث فيها شوق الى
المعقولات البتة على سبيل اليقين فانها اذا فارقت المادة بقيت
لان كل نفس ناطقة باقية ولم يتاذ بالهيات المنافية وحصل لها
السعادة الوهمية فان رحمة الله واسعة والخلاص فوق الهلاك وقال
بعض اهل العلم من لا يجازف فيما يقول قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا
اى فيشاغ ... فانى ...
البدن وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فاشغلهم
~~البدن وهم بدنيون وليس لهم~~ التزام النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء
البدنية وانما لانفسهم انها نية ابدانهم فقط ولما يعرف غير الابدان
والبدنيات امكن ان تعلقهم نوع تشوقهم الى التعلق ببعض الابدان
التى من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيئا
وهيئة الاجسام دون الابدان الانسانية والحيوانية التى ذكرناه
ولو تعلق بها لم يكن الا نفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا لا ان
يصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل
يستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التى كانت معتقدة عنده
السعادة
وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وفى افعاله الخير وموجب

الى اى الى الكذب والباطل

يعاقبهم ذل البدن ذ

دالى الجمل

دالى الجميل وتخيله فتخيل الزمات وقبره وقد كان سائر ما فى اعتقاده
للاخيار قال ويجوز ان يكون ذلك الجرم متولدا من الهواء والابخرة والادخنة
مقارنا بالمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق
النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن
اى لا انهدم
والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه ملازمة النفسانية قال
واضداد هؤلاء من الاشرار ان يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون
انه يكون لهم جميع ما قيل فى السنة التى كانت لهم من العقاب للاشرار وانما
حاجتها الى البدن فى هذه السعادة والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم
انما يكون بالجسمانية وكل صنف من اهل الشقاوة والسعادة يزداد
له حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو من جنسه بعده به
فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذا
فيضيق
ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض الا على سبيل اتصال الاجسام
عليه الامكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد
فسحة بالازدحام فصل الشروع فى ذكر النبوة وان الانبيا كيف
يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلم بشرى والناس المستحقون لاسم الانسانية
هم الذين يبلغون فى الاخرة السعادة الحقيقية وهؤلاء على مراتب ايضا
واشرفهم واكملهم الذى يختص بالقوة النبوية والقوة النبوية لها خواص ثلثة
قد يجتمع فى انسان واحد وقد لا يجتمع بل يتفرق فالخاصة الواحدة
تابعة للقوة العقلية وذلك ان يكون هذا الانسان بحدسه القوى

جدا من غير تعليم مخاطب من الناس له يتوصل من المعقولات الاولى الى الثانية
فى اقصر الازمنة لشدة اتصاله بالعقل الفعال اما ان هذا وان كان اقليا
نادرا فهو ممكن غير ممتنع فبيانه بما اقول ان الحدس ليس مما يدفعه العقل
والحدس هو المتفطن للحد الاوسط من القياس بلا تعليم واذا تامل الانسان
فان جميع العلوم جاءت بالحدس فهذا حدس شيئا وذلك الاخر تعلم مما
ما حدس هذا وحدس شيئا اخر وكذلك حتى بلغ العلم مبلغه فكل مسئلة
فالحدس جايز والنفس القوية حدس كل مسئلة عليها جايز لتعين بعض المسايل
اولى من بعض ثم ان الانفس ما هو كثير الحدس ومنها ما هو قليل الحدس
كما ان النقصان فى الحدس ينتهى الى عدم الحدس فيكون واحد من الناس
لا سبيل له الى الحدس شىء او تعلم بلى ويكون ممن لا يمكنه ان يعلم شيئا
لضعف قوة ذهنية كذلك يمكن ان يكون فى طرف الزيادة من يحدس
اكثر الاشياء او كلها حدسا لقوة نفسه لانه ليس لقوة الذهن حد
لا يجوز ان يتوهم ازيد منه الا ان يكون حادسا لكل معقول وهناك
يكون النهاية وكما ان الحدس ايضا قد يقع فى زمان اطول وفكرة اطول
وقد يقع فى زمان اقصر وفكرة اقصر فكذلك قد يمكن ان يكون للحدس
القصر جدا وقريب من الحد وللتطويل جدا وقريب من الحد فبين
من هذا انه ليس بممتنع ان يوجد من اشخاص الناس من يحدس المعقولات
كلها او اكثرها فى اقصر الازمنة فيتم من الاوايل العقلية الى الثوانى
العقلية على سبيل التركيب استمرارا نافذا ولا يبعد ان يكون مثل هذه

النفس قوية

سببا لدفع كثير من الالام وبرودة قوية بالغم والخوف يكون سببا للامراض بل للهلاك
وقد يكون الاوهام النفسية اسبابا لرياح يحدث وحركات بغير اختيار يحدث وبادة
الابدان العنصرية كلها فى الاصل واحدة والعنصر لجميع ذلك قابل فان كان الفاعل قويا الماعد
العنصر لا محالة وقد قررنا ان للنفس ان يفعل فى العنصر شيئا على مجرى فعل الطبيعة ولكن لا
بالاسباب الطبيعية المتقاومة فلا يبعد ان يكون نفس قوية يجاوز بتاثيرها
هذا بدنها ويكون حالها حال الانفس التى ذكرناها فى فصل العناية والتدبير فلنذكر
ذلك هنا ويشبه ان يكون العين خاصية نفسانية من هذا الباب فان العين اعتقاد
وجود الشىء مع اعتقاد ان لا وجوده اولى لينذر به فيتبع الموجود ذلك الاعتقاد
فيدخل فى مزاج ذلك الشىء افة والاوهام التى ينسب الى بعض الامم ان صحت فعلى هذا
السبيل وهذا مما لا يبعد وليس قياس يوجب امتناعه بل القياس يوجب امكانه
وان كان نادرا وقد ذكر افلاطن شعبة من هذا فى كتاب بخسطيسفا فهذا
غاية ما اردنا ان نودعه كتابنا هذا وكانا قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصار
وعلى سبيل اجتناب البراهين الصعبة المبنية على تركيبات كثيرة القياس وان
كانت من القوة بحيث الاولى ان يذكر ولكن موثر الايضاح والاختصار والتقريب
ان مال الى الاظهر فهو معذور ونسال الله ان يجنبنا الزيغ والزلل والاستبداد
بالراى الباطل واعتقاد العجب فانه ولى ذلك ويفعل والحمد لله رب
العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين

تمت الكتاب فى يوم الاحد عشر او اخر شهر ربيع الاول من شهور سنة خمسة
عشر ومائة بعد الالف ١١١٥

كتاب سى مسئله در بيان صفات ثبوتيه وسلبيه ونبوة وامامت

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة معرفة الله تعالى واجبة على كل مكلف بدليل انه منعم فيجب شكره فيجب معرفته كى نشكره مسئلة الله تعالى موجود بدليل انه صنع العالم واعطاه الوجود وكل من كان كذلك فهو موجود مسئلة الله تعـ واجب الوجود لذاته بمعنى انه لا يفتقر فى وجوده الى غيره ولا يجوز عليه العدم بدليل انه لو كان ممكن الوجود لافتقر فى وجوده الى غيره كافتقار هذا العالم وذلك محال على المنعم المعبود مسئلة الله تعالى قديم ازلىٌّ وباقٍ ابدى بدليل انه واجب الوجود فيستحيل سبق العدم عليه وتطرقه اليه مسئلة الله تعـ قادر مختار بمعنى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك بدليل انه خلق العالم فى وقت دون وقت مع قدرته عليهما مسئلة الله تعالى عالم بمعنى ان الاشياء منكشفة له حاضرة عنده غير غائبة عنه بدليل انه فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من فعل الافعال المحكمة المتقنة فهو عالم بالضرورة مسئلة الله تعالى قادر على كل مقدور وعالم بكل معلوم بدليل ان نسبة جميع المقدورات والمعلومات الى ذاته المقدسة على السوية فاختصاص قدرته وعلمه بمقدور دون مقدور ومعلوم دون

البحث الاول فى الصفات الثبوتية

معلوم تخصيص من غير مخصص مسئلة الله تعالى حى بمعنى انه يصح منه ان يقدر ويعلم بدليل انه ثبت له القدرة والعلم وكل من ثبتا له فهو حىٌّ بالضرورة مسئلة الله تعالى مدرك لا بجارحة بمعنى انه عالم بالمدركات بدليل قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير مسئلة الله تعالى سميع لا باذنٍ بصير لا بعينٍ بل بمعنى انه عالم بالمسموعات والمبصرات بدليل قوله تعـ وهو السميع العليم مسئلة الله تعـ مريدٌ وكارهٌ بمعنى انه يرجح الفعل اذا علم المصلحة ويرجح الترك اذا علم المفسدة بدليل انه تعالى خصص ايجاد بعض الحوادث فى وقت دون وقت وذلك دليل الكراهة والارادة مسئلة الله تعالى متكلم لا بجارحة بدليل قوله تعالى وكلّم الله موسى تكليما مسئلة الله تعالى صادق بدليل ان الكذب قبيح والله تعـ منزهٌ عنه مسئلة الله تعالى واحد بمعنى انه لا شريك له بالالهية بدليل قوله تعالى قل هو الله احدٌ مسئلة الله تعـ ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض بدليل انه لو كان احد هذه الاشيا لكان ممكنا فلا يكون واجبا وقد ثبت انه واجب فلا يكون ممكنا مسئلة الله تعـ ليس بمركب مع غيره بدليل انه لو كان مركبا لكان محتاجا الى اجزائه فيكون ممكنا وقد ثبت انه واجب الوجود فلا يكون ممكنا مسئلة الله تعـ ليس بجهة ولا مكان بدليل ان ما فى الجهة والمكان محتاجا اليها والمحتاج ممكن وقد ثبت انه واجب الوجود فلا يكون ممكنا مسئلة الله تعـ ليس بمرئى بحاسة البصر بدليل انه لو كان مرئيا لكان اما مقابلا او فى حكم

البحث الثانى فى الصفات السلبية

البحث الاول في الصفات الثبوتية

العالم واعطاه الوجود وكل من كان كذلك فهو موجود مسئلة الله تعالى
واجب الوجود لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى غيره ولا يجوز عليه العدم
بدليل انه لو كان ممكن الوجود لافتقر في وجوده الى غيره كافتقار هذا العالم
وذلك محال على المنعم المعبود مسئلة الله تعالى قديم ازلي وباق ابدي بدليل
انه واجب الوجود فيستحيل سبق العدم عليه وتطرقه اليه مسئلة الله تعالى
قادر مختار بمعنى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك بدليل
انه خلق العالم في وقت دون وقت مع قدرته عليهما مسئلة الله تعالى
عالم بمعنى ان الاشياء منكشفة له حاضرة عنده غير غائبة عنه بدليل
انه فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من فعل الافعال المحكمة المتقنة
فهو عالم بالضرورة مسئلة الله تعالى قادر على كل مقدور وعالم بكل معلوم
بدليل ان نسبة جميع المقدورات والمعلومات الى ذاته المقدسة
على السوية فاختصاص قدرته وعلمه بمقدور دون مقدور ومعلوم دون

معلوم

معلوم تخصيص من غير مخصص مسئلة الله تعالى حي بمعنى انه يصح منه ان
يقدر ويعلم بدليل انه ثبت له القدرة والعلم وكل من ثبتا له فهو حي
بالضرورة مسئلة الله تعالى مدرك لا بجارحة بمعنى انه عالم بالمدركات
بدليل قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف
الخبير مسئلة الله تعالى سميع لا باذن بصير لا بعين بل بمعنى انه عالم
بالمسموعات والمبصرات بدليل قوله تعالى وهو السميع العليم مسئلة الله تعالى
مريد وكاره بمعنى انه يرجح الفعل اذا علم المصلحة ويرجح الترك اذا علم
المفسدة بدليل انه تعالى خصص ايجاد بعض الحوادث في وقت دون وقت
وذلك دليل الكراهة والارادة مسئلة الله تعالى متكلم لا بجارحة بدليل
قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما مسئلة الله تعالى صادق بدليل
ان الكذب قبيح والله تعالى منزه عنه مسئلة الله تعالى واحد بمعنى انه
لا شريك له بالالهية بدليل قوله تعالى قل هو الله احد مسئلة الله تعالى
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض بدليل انه لو كان احد هذه الاشياء لكان
ممكنا فلا يكون واجبا وقد ثبت انه واجب فلا يكون ممكنا مسئلة الله تعالى
ليس بمركب مع غيره بدليل انه لو كان مركبا لكان محتاجا الى اجزائه فيكون
ممكنا وقد ثبت انه واجب الوجود فلا يكون ممكنا مسئلة الله تعالى ليس
بجهة ولا مكان بدليل ان ما في الجهة والمكان محتاجا اليها والمحتاج
ممكن وقد ثبت انه واجب الوجود فلا يكون ممكنا مسئلة الله تعالى ليس
بمرئي بحاسة البصر بدليل انه لو كان مرئيا لكان اما مقابلا او في حكم

البحث الثاني في الصفات السلبية